مقالات

هانری کُربَن

(مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی)

گردآوری و تدوین

محمّدامین شاهجویی

زیر نظر

شهرام پازوکی

کربن، هانری، ۱۹۰۳ ـ ۱۹۷۹ م Corbin, Henry
مقالات هانری کربن (مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی) / گردآوری و تدوین محمّد امین شاهجویی؛ زیرنظر شهرام پازوکی. ــ تهران: حقیقت، ۱۳۸۴.
یج، ۴۴۷ص. : مصور.
ISBN: 964-7040-70-9 : ۴۰۰۰۰ ریال
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
واژه‌نامه.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. اسلام ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. شاهجویی، محمّدامین، ۱۳۵۱ ــ ، گردآورنده. ب. پازوکی، شهرام، ۱۳۳۵ ــ . ج. عنوان.
BP ۱۰/۵ / ۸۸ک ۵آ ۲۹۷/۰۸
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران ۱۵۴۵۹ ـ ۸۴ م

مقالات هانری کُربَن

گردآوری و تدوین: محمّد امین شاهجویی
زیرنظر: شهرام پازوکی
ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴
صندوق پستی: ۳۳۵۷ـ۱۱۳۶۵
تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲
تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱
طراح روی جلد: محمّد سعید نقاشیان
چاپ اوّل: ۱۳۸۴
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی و چاپ: شرکت چاپ خواجه
قیمت: ۴۰۰۰ تومان
شابک: ۹ـ ۷۰ـ ۷۰۴۰ـ ۹۶۴
ISBN: 964 - 7040 - 70 - 9

فهرست مطالب

پیشگفتار		ز
مقدّمه		ط
شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد	ترجمهٔ عیسی سپهبدی	۱
ابن سینا و مشرب فلسفی او		
ابن رشد و مقام فلسفی او		
سه فیلسوف آذربایجان	ترجمهٔ محمّد غروی	۱۷
۱ـ سهروردی، شیخ اشراق		
۲ـ ودود تبریزی		
۳ـ ملّا رجب‌علی تبریزی		
زندگی، شخصیّت و آثار ملّاصدرای شیرازی	ترجمهٔ کریم مجتهدی	۴۳
شرح حال ملّا صدرا		
فلسفهٔ معاد		
طرحی از کتاب‌شناسی ملّا صدرا		
میرداماد یا معلّم ثالث	ترجمهٔ عیسی سپهبدی	۱۰۳
سمبولیسم یا تصاویر مقدّس مذهب تشیّع و اعترافات روحانی میرداماد		
ندای عظیم غیبی		

سیّد احمد علوی در آینهٔ مصقل صفا		۱۳۷
احوال، شخصیّت و آثار سیّد حیدر آملی	ترجمهٔ سیّد جواد طباطبایی	۱۴۵
طرحی از شرح احوال و شخصیّت سیّد حیدر آملی		
طرحی از کتاب‌شناسی سیّد حیدر آملی		
دربارهٔ جامع الأسرار و منبع الأنوار		
دربارهٔ رسالهٔ نقدالنقّود فی معرفةالوجود		
فلسفهٔ قدیم ایران و اهمیّت امروز آن	ترجمهٔ بزرگ نادرزاد	۱۸۳
سه گفتار در باب تاریخ معنویّت ایران		
گفتار اوّل: مذاهب شیعه و اسماعیلیّه	ترجمهٔ عیسی سپهبدی	۲۰۹
گفتار دوم: حکمت اشراق در ایران زمین در سدهٔ دوازدهم میلادی	ترجمهٔ سیّد ضیاءالدّین دهشیری	۲۱۷
گفتار سوم: حکمت الهی شیعه در عصر صفویّه	ترجمهٔ سیّد ضیاءالدّین دهشیری	۲۲۵
تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام	ترجمهٔ رضا داوری	۲۳۳
عالَم مثال	ترجمهٔ سیّد محمّد آوینی	۲۴۹
۱ـ ناکجا آباد یا اقلیم هشتم		
۲ـ خیال مجرّد		
پارادوکس‌های صوفیانه	ترجمهٔ محمّدعلی امیر معزّی	۲۷۳
پیش‌داوری‌هایی دربارهٔ تشیّع	ترجمهٔ مرسده همدانی	۲۹۳
در باب امام دوازدهم	ترجمهٔ عیسی سپهبدی	۳۰۵
تحلیلی از آیین جوانمردان	ترجمهٔ احسان نراقی	۳۳۱
خانهٔ کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی	ترجمهٔ بزرگ نادرزاد	۳۴۱

یزدان شناختِ تنزیهی، هم‌چون پادزهری ترجمهٔ فریدون بدره‌ای ۳۶۱
برای نیهیلیسم
۱ـ کجا، چگونه و چه وقت گفت‌وگو در کار است؟
۲ـ پرسونالیسم و نیهیلیسم
۳ـ یزدان‌شناسی تنزیهی و شخص‌گرایی
۴ـ نیهیلیسم کجاست؟
۵ـ به دنبال اصل و واقعیّتی که رقیب نیهیلیسم باشد.
اشارات مقدّمهٔ حکمت‌الاشراق سهروردی ترجمهٔ فاطمه ولیانی ٤۱۱
فهرست‌ها ٤۱۷
فهرست نام اشخاص، قبایل و فِرَق ٤۱۹
فهرست نام کتاب‌ها ٤۳۵
فهرست اماکن ٤٤۳

پیش‌گفتار

فکر جمع‌آوری مقالات ترجمه شدهٔ هانری کربن به زبان فارسی در جریان برگزاری همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولّد وی در آذرماه سال ۱۳۸۲ در محلّ مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران به ذهن نگارنده خطور کرد و از آقای محمّد امین شاهجویی ــ محقّق فاضل این مؤسّسه ــ که در آن ایّام در برگزاری همایش و تدوین مقالات با نگارنده همکاری می‌کردند، خواهش کردم که این مقالات را با مشورت بنده جمع‌آوری کنند و ایشان از طریق مراجعه به کتابخانه‌های مختلف به گردآوری تعداد زیادی از آنها موفّق شدند.

در طیّ سی سالی که کربن مستمرّاً به ایران می‌آمد، اساتید ایرانی از طریق سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهایش به عمق آثار و افکار وی آشنا شده بودند و لذا مبادرت به ترجمهٔ آثار وی کردند و با اینکه این کار تاکنون ادامه یافته است، هنوز بخش مهمّ آثار وی ترجمه نشده است. از میان قدیمی‌ترین این آثار، می‌توان از سخنرانی وی با عنوان روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان یاد کرد که در سال ۱۳۲۵ خورشیدی توسّط مرحوم دکتر احمد فردید و دکتر عبدالحمید گلشن ترجمه و به‌صورت یک کتاب کوچک چاپ شد[۱].

---

۱. چاپ دوم این اثر در سال ۱۳۸۲ در جریان برگزاری همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولّد کربن توسّط مؤسّسهٔ حکمت و فلسفهٔ ایران به اهتمام این‌جانب و آقای شاهجویی منتشر شد.

ترجمهٔ آثار کربن در ابتدا آسان می‌نماید، ولی وقتی در مسیر آن قرار می‌گیریم، مشکل‌ها ظاهر می‌شود و می‌بینیم که کاری بسیار دشوار است و به‌صرف دانستن عمیق زبان فرانسه و فارسی در حدّ استفاده از متون فلسفی غربی و آثار حکمی و عرفانی اسلامی ــ که خود آن نیز کاری صعب الوصول است ــ خلاصه نمی‌شود. باید به نوعی هم‌زبانی با وی رسید تا بتوان فهمید که منظورش چیست، همان‌طور که خود او سعی می‌کرد در فلسفهٔ تطبیقی خویش، راوی هم‌زبانیِ حکمای غربی و شرقی شود. از این‌رو اکثر ترجمه‌های موجود از آثار وی، هنوز پاسخ‌گوی این منظور نیست و غالباً مغلوط می‌نماید و با توجّه به اینکه هنوز آثار اصلی وی، مثل اندر اسلام ایرانی، به فارسی ترجمه نشده است، دشواری کار هنوز نقاب از چهرهٔ خود برنیانداخته است.

گردآوری و ویراستاری این مجموعه را آقای محمّد امین شاهجویی با نظارت و مشورت نگارنده به عهده داشتند و همان‌طور که در بادی امر می‌نماید، ترجمه‌های موجود در این مجموعه ــ نه از حیث سبک نگارش و نه از حیث میزان صحّت و دقّت ــ یکسان نیست و طبیعتاً توقّع هم نمی‌رفت که چنین باشد چون از مترجمان مختلف با نثرهای قدیمی و جدید از حدود پنجاه سال پیش تا کنون است. با این حال، سعی شده است تا حدودی که ویراستار مجاز است، اغلاط رفع و از پیچیدگی کلام کاسته شود، ولی متأسّفانه هنوز در مواضعی، ابهام ترجمه، مخلّ فهم مطلب است. بی‌تردید اگر این کار تحت نظر مترجمان محترم که بعضاً مرحوم شده‌اند انجام می‌شد، نتیجه‌ای بهتر از این حاصل می‌شد.

در اینجا باید از آقای محمّد امین شاهجویی تشکّر کنم که با علاقهٔ فراوانی که نسبت به آثار هانری کربن پیدا کرده‌اند، با ذوق و شوق بسیار، این مقالات را گردآوری و برحسب موضوع تقسیم و تبویب کرده و نهایتاً این مجموعه را فراهم آورده‌اند. والحمدلله

شهرام پازوکی

مقدّمه

پروفسور هانری کربن (۱۹۰۳ ـ ۱۹۷۹ م) برجسته‌ترین مفسّر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفهٔ اسلامی، پس از کشف "فلسفهٔ وجود" حقیقی که از مشرق دار هستی بر عقل آدمی افاضه می‌شود و او آن را در آثار حکمای الهی ایـران بـه‌دست آورد، وارد عـالم فکری و معنوی اسلام و مخصوصاً تشیّع شد. به قول خودکربن، سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ ق) به‌عنوان مظهر یک حکیم مسلمان ایرانی، دست فیلسوف و محقّق جوان فرانسوی را گرفت و او را به ایران آورد و وارد عالَمی وسیع از فکر و معنویّت کرد. کربن با حکمای معروف وطن ثانی خود، ایران که او آن را "وطن معنوی" خویش می‌دانست از نزدیک تماس حاصل کرد و با برخی از آنان، سالیان دراز، همکاری مستمرّ علمی داشت.

ورود به عالَم فکری ایران، کربن را نه‌تنها با تشیّع و تصوّف از نزدیک آشنا کـرد، بلکه او را به مرحلهٔ جدیدی از شـناخت حکـمت الهـی هـدایت نـمود و جـهان انـدیشهٔ متفکّرانی چون سیّد حیدر آملی (۷۲۰ ـ ۷۸۲ ق)، ابن ترکه (متوفّی ۸۳۵ ق)، مـیرداماد (۹۷۰ ـ ۱۰۴۱ ق)، مـلّاصدرا (۹۷۹ ـ ۱۰۵۰ ق) و سـبزواری (۱۲۱۲ ـ ۱۲۸۹ ق) را بـرای اوّلین بار بر وی مکشوف ساخت. در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفی و علمی، کربن تـوانست دُرَر حکـمت و عـرفان اسـلامی ایـران را در مـعرض تـوجّه بـرخـی از برجسته‌ترین متفکّران جهان قرار دهد و از ایـن راه، عـلاوه بـر طـریق نگـاشتن کـتب،

مقالات و رسایل متعدّد، خدمتی ارزنده به‌گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی در جهان ارائه کند.

با کوششی مستمر و فعّالیّتی خستگی‌ناپذیر، کربن موفّق شد در دورانی نزدیک به نیم قرن، کتب، مقالات و رسایل متعدّدی به رشتهٔ تحریر درآورد که هم از لحاظ کمیّ و هم کیفی، درخور توجّه فراوان و کاملاً استثنایی است. این محقّق بزرگ، بیش از هر دانشمند غربی دیگر، به طبع، ترجمه و تحلیل آثار بزرگان اندیشهٔ معنوی ایران توفیق یافت و مجموعه‌ای پدید آورد که باعث حیرت اهل علم است. این مجموعه، جوانب گوناگون تفکّر فلسفی، عرفانی و دینی ایران زمین را در برمی‌گیرد که نه‌تنها برای غربیان، بلکه برای دانشمندان ایران نیز افق‌های جدیدی را گشوده است. بدون زحمات و کوشش‌های متمادی هانری کربن، مخصوصاً بخشی از آنها که با همکاری مرحوم استاد سیّد جلال الدّین آشتیانی (۱۳۰۴ـ۱۳۸٤ ش) صورت می‌گرفت، شناخت دقیق سیر اندیشه در ایران و تدوین تاریخ فلسفهٔ اسلامی در دورهٔ متأخّر این سرزمین، امری ناممکن است.

بررسی آثار کربن، نمایانگر این حقیقت است که او تقریباً با تمام جوانب تفکّر در ایران، نه‌تنها در دوران اسلامی، بلکه حتّی در دوران قبل از اسلام، سروکار داشته و کوشیده است تا پیوستگی عمیق برخی از جوانب فلسفه و جهان‌شناسی را در ایران، از دوران باستانی گرفته تا قرون اخیر، نشان دهد و عمق فرهنگ فلسفی ایران باستان و جهان‌شمولی و غنای فلسفهٔ دوران اسلامیِ آن را که می‌توانست بسیاری از درون مایه‌ها و مضامین گذشتهٔ ایران باستان را در جهان‌بینی خود ادغام کند، خاطرنشان سازد.

کربن مقالات متعدّدی نیز در فرهنگ معنوی ایران به‌طور کلّی نگاشته که در آن از تمامی تاریخ ایران سخن به میان آمده است، لیکن اکثر آثار وی به دوران اسلامی و آثار عربی و فارسی حکما و عرفای اسلامی اختصاص دارد. نوشته‌های او در زمینهٔ معارف و فلسفهٔ اسلامی ایران، آن‌چنان متنوّع و گسترده است که ناگزیر باید آنها را به مقولات مختلف تقسیم کرد.

از لحاظ معنوی و درونی، کربن همواره کشش خاصّی نسبت به تشیّع که آن را ″طریقت باطنی اسلام″ می‌دانست، احساس می‌کرد، لذا در بسیاری از نوشته‌های خود، به بحث دربارهٔ امامت از دیدگاه شیعهٔ دوازده امامی، رابطهٔ بین ظاهر و باطن، تأویل، سهم امام غایب در هدایت خلق از دیدگاه تشیّع و نیز تحلیل آثار دینی بزرگانی از تشیّع، هم‌چون سیّد حیدر آملی، میرداماد، ملّاصدرا و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ـ۱۱۰۷ ق) پرداخت.

موفقیّت کربن در شناساندن ابن‌سینا (۳۷۰ـ۴۲۸ ق) به غرب به‌صورتی نوین و در عین‌حال اصیل، یکی از بزرگ‌ترین خدمات او به فلسفهٔ اسلامی است، لیکن بدون شک، مهم‌ترین خدمت وی به فلسفهٔ اسلامی و معارف ایران زمین، همانا احیای تفکّر سهروردی و نمایان ساختن اهمیّت او در تحوّلات فکری قرن‌های بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است.

کربن با علاقهٔ خاصّی که به عرفان داشت و با درک بیشتر تاریخ تفکّر اسلامی در قرون اخیر، نمی‌توانست نسبت به آثار عارف بی‌همتای اندلس، یعنی ابن‌عربی (۵۶۰ـ۶۳۸ ق) بی‌علاقه بماند. وی بیشتر به عرفان حوزهٔ ابن‌عربی و بسطی که در زمینه‌های حکمت الهی، جهان‌شناسی، معرفت نفس و علوم خفیّه، خصوصاً نزد حکمای ایرانی دارد، توجّه داشت و آثاری در این مقوله نگاشت که از ارزنده‌ترین نوشته‌های غربیان در عرفان اسلامی است.

همان‌طور که حوزه‌های فلسفی و حکمی ابن‌سینا، سهروردی و ابن عربی پس از چهار قرن تحوّل فکری در ایران به تلفیق آنها در حکمت متعالیهٔ ملّاصدرای شیرازی منجر شد، تحقیقات کربن نیز او را مجذوب شخصیّت عظیم و تا حدّ زیادی ناشناختهٔ ملّاصدرا ساخت، مخصوصاً با توجّه به این‌که تماس‌های شخصی او با فلاسفهٔ بزرگ ایران، وی را متوجّه زنده‌بودن حوزهٔ فکری ملّاصدرا در ایران معاصر کرده بود. در دههٔ آخر عمر پربرکت کربن، درنتیجهٔ مجاهدات او و برخی محقّقان دیگر، نام ملّاصدرا ــ که

هنوز پژوهشگران در فلسفهٔ اسلامی توجّهی به او نداشتند ــ ناگهان طنین افکند.

در وجود کربن، ترکیب نادری از یک فیلسوف و شرق‌شناس جمع شده بود که در زمینهٔ اسلام‌شناسی، چنین تقارنی بسیار نادر بوده است و حتّی می‌توان گفت کربن، اوّلین مستشرق اروپایی است که هم فیلسوف و هم اسلام‌شناس است، لذا گرچه سروکار او با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان بود، به این معارف به‌عنوان سنّتی زنده می‌نگریست و بر ماهیّت زندهٔ فلسفهٔ اسلامی اصرار می‌ورزید. وی از دید فیلسوفی که کاملاً از فقر فکری و معنوی دوران جدید آگاه و در جستجوی چاره‌ای برای رهایی بخشیدن بشری است که زندانی جهل دانش‌نمای خویش است، حکمت معنوی اسلامی را بررسی می‌کرد. درنتیجه، نفوذ او در غرب، محدود به محافل شرق‌شناسی نیست.

شاید تأثیر کربن در ایران، بیش از هر چیز در این بود که او به‌عنوان یک دانشمند فرانسوی از فلسفهٔ اسلامی ایران دفاع می‌کرد و در مقابل عظمت حکمای ایران، فلسفهٔ غربی را از دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰ ق) تا به امروز، دچار بازی با مفاهیم ذهنی می‌دانست. کربن با پشتکار و نیرویی تمام نشدنی بر موانع فایق آمد و توانست به رغم مخالفت‌های گوناگون، اهمّیّت سنّت فکری ایران را برای بسیاری از ایرانیانی که به این میراث معنوی بی‌اعتنا بودند، به اثبات رساند. از این‌رو تلاش‌های خستگی‌ناپذیر کربن در راستای تجدید حیات سنّت فلسفی اسلام و بازیابی غنای زاید الوصف حیات فکری و حکمت معنوی در ایران را بیش و پیش از هر کس، ایرانیانِ طالب حکمت حقیقی و علاقمند به خودیابی و مشتاق بازگشت به اصل خویش، باید به‌خوبی شناخته و به شایستگی ارج نهند.[1]

کتاب مقالات هانری کربن (شامل مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی) به‌منظور تحقّق این مهم بنا به پیشنهاد استاد عالی‌قدر، جناب آقای دکتر شهرام پازوکی ــ در ایّامی

۱. به‌منظور نگارش و تنظیم مقدّمهٔ حاضر، از مرجع زیر، بهرهٔ فراوان بردم: یادی از هانری کربن (مجموعه‌ای از مقالات دربارهٔ هانری کربن به انضمام دو گفتگو با وی)، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران، مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، چاپ اوّل، ۱۳۸۲، صص ۵۶ ـ ۱۱.

که افتخار همکاری با ایشان را در یکصدمین سال تولّد هانری کربن داشتم ــ و با نظارت، هدایت و مشورت ایشان گردآوری و تدوین شد.

آشنایی این جانب با آثار و افکار هانری کربن در پرتو دانش و بینش والای استاد گرانقدر با طرح و پیگیری موضوع "اتّحاد ماهوی تشیّع و تصوّف" تکوّن و پس از برگزاری همایش مزبور و انتشار منشورات آن، در نگارش پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد این‌جانب که با راهنمایی جناب استاد به انجام رسید، تداوم یافت و سرانجام با گردآوری و تدوین مقالات کتاب حاضر با نظارت ایشان ــ که در رفع نقایص و پیرایش و آرایش نهایی آن تأثیری بسزا داشت ــ به مرحلهٔ جدیدی وارد شد. از این جهت، این جانب، خود را سخت مدیون الطاف و مرهون مراحم آن جناب دانسته و از محضر ایشان صمیمانه و خاضعانه سپاسگزاری می‌نمایم.

هم‌چنین لازم است مراتب سپاس خود را از استاد ارجمند، جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی که در بازنگری در ترجمهٔ برخی اصطلاحات فرانسه، کمک شایانی مبذول داشتند و نیز از جناب آقای دکتر بابک عالیخانی که در بازبینی بعضی از واژگان باستانی، حقیر را یاری نمودند، ابراز دارم.

در پایان از مادر فرزانه‌ام که همواره با جلوهٔ رحمانی و رحیمی در صحنهٔ زندگی‌ام ایفای نقش نموده و از همسر یگانه‌ام که صبورانه، دشواری‌های همراهی با این جانب را بر خود هموار ساخته است، حق‌شناسی می‌کنم. آغاز کتاب خدا، انجام سخن بهشتیان است، أن الحمدلله ربّ العالمین.

محمّد امین شاهجویی

شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد[1]

ترجمهٔ عیسی سپهبدی

ابن سینا و مشرب فلسفی او

ابن سینا، نام یکی از بزرگان و اعاظم درجهٔ اوّل فلسفه در اسلام است. عنوان "فلسفه در اسلام"[2] که در این مقاله با اصرار و از روی عمد بدان تکیه می‌کنیم، حقّاً با واقعیّت و حقیقت تاریخ، مطابقت تامّ دارد. عنوان "فلسفهٔ عرب"[3] و صفت مشخّص "عربی" که محقّقان و متتبّعان فلسفه در مغرب زمین برای "فلسفهٔ اسلامی" قایل شده و بدان اصرار می‌ورزند، اشتباهی بزرگ و گناهی نابخشودنی است؛ زیرا صفت "عرب" یا "عربی" که مورّخان مزبور برای فلسفه در قلمرو وسیع اسلام و اسلامیّت و تمدّن و تفکّر اسلامی به غلط اختیار کرده‌اند، تنها منطبق بر وسیله و زبانی است که این فلسفهٔ عظیم و تفکّر عمیق

---

۱. عنوان فوق، عنوان کلّی دو مقالهٔ فلسفی و تحلیلی است که در مجموعهٔ فلاسفهٔ مشهور (*Les Philosophers célèbres*) که به همّت و سرپرستی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ معاصر فرانسوی به‌نام مرلوپونتی (Merleau-Ponty) در سری نشریات و مطبوعات هنری ما زنو (*Editions d'art Mazenod*, Paris) طیّ سال ۱۹۵۷ در پاریس انتشار یافته، به‌رشتهٔ تحریر درآمده و سپس در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال ٦، شمارهٔ ۱ (مهر ۱۳۳۷) و سال ۷، شمارهٔ ۱ (مهر ۱۳۳۸) منتشر گردیده است.

2. La philosophie en Islam

3. La philosophie arabe

و دامنه‌دار در آن جاری شده و تنها قابل انطباق بر محمل و گاهواره‌ای است که در آن، نطفهٔ تفکّر فلسفی اسلام منعقد گشته و آهسته آهسته طیّ قرون متمادی به مراحل رشد و کمال رسیده است.

خلاصه این‌که "عربی" باید به زبانی اطلاق شود که آثار عمده و طراز اوّل تفکّر اسلامی در قالب آن ریخته و برخی از آن آثار در قرن دوازدهم میلادی در مغرب زمین به زبان لاتین یا دیگر زبان‌ها ترجمه شده است. درحقیقت می‌توان گفت زبان عربی در اسلام، همان نقش و وظیفه‌ای را که زبان لاتین به‌عنوان زبان مذهبی و عبادی در قلمرو مسیحیّت و تمدّن و تفکّر مسیحی داشته، ایفا کرده است، لیکن اگر تفکّری از دایرهٔ مذهب خارج شده و جنبهٔ عام و غیرمذهبی به‌خود بگیرد، دیگر اطلاق صفتی که رنگ مذهبی خاص دارد به آن جایز نیست و اصرار در استعمال آن به‌منزلهٔ تجاوز به‌قلمرو دوم محسوب می‌گردد.

به همین دلیل، ملاحظه می‌کنیم که اکثر اساتید فلسفهٔ اسلامی از نژادها و ملّیت‌های غیر عرب و خاصّه، عدّهٔ قابل توجّهی از آنان، ایرانی و ایرانی‌الاصل هستند که غالباً نیز آثار و تفکّرات خود را به زبان پارسی نگاشته‌اند، مثل شیخ الرّئیس ابوعلی سینا، وگاهی منحصراً به فارسی نوشته‌اند، مانند حکیم ناصرخسرو منتسب به فرقهٔ اسماعیلیّه.

از جهات دیگر نیز جایز نیست عالم اسلامی را به‌مثابهٔ آینه یا سنگی یک‌پارچه و بدون نقش و نگار عمیق و متنوّع تصوّر کنیم و یا برای عنوان "فلسفهٔ اسلامی" همان محدودیّت و قاطعیّتی را قایل شویم که مورّخان فلسفه، حقّاً برای "فلسفهٔ مسیحی" قایل هستند؛ زیرا فلسفهٔ مسیحیّت را علمای اهل مدرسه و سنّت و جماعت، طیّ قرون وسطی بر وفق شریعت و دیانت مسیح پی‌ریزی نموده و بنا کرده‌اند و حال آن‌که در قلمرو اسلام، فلاسفه، همواره مورد سوءظنّ اولیای دین و اهل شریعت بوده و می‌باشند. به‌موازات فلسفه، علم کلام را نیز نمی‌توان معادل فلسفهٔ اسلامی تلقّی کرد.

امّا اصطلاح و مفهوم "فلسفه در اسلام" که مورد توجّه و اختیار ماست، به هیچ‌نحو از

انحاء نمی‌تواند با سنّت و شریعت و اصول دین، تصادم و برخوردی پیداکند تا طبعی را آزرده و خاطری را مشوّش سازد، بلکه تنها معرّف و مبیّن زمینهٔ خاصّ مذهبی و شرایط و مقتضیات اصیل فکری است که در آن، فلسفه و مشرب مخصوص ابن‌سینا ریشه‌گرفته و شکوفا شده است. اختیار عنوان کلّی "فلسفه در اسلام" از جانب دیگر، مشمول تعدّد و تنوّع دکترین‌ها و زمینه‌های روحی و فکری دیگری است که ذوق سرشار ابن‌سینا از آن سیراب و مشروب گردیده است.

اوّلین اصلاحیهٔ ضروری که اصلاحیهٔ دیگری را در بر خواهد گرفت و باید در تصریح بدان کوشید، بدین صورت عنوان می‌شود: منظرهٔ عمومی که از دیرباز، تواریخ فلسفه در مغرب زمین، ابن‌سینا و فلسفهٔ او را در آن جایگزین ساخته‌اند، منحصراً مبتنی و متّکی بر آشنایی با ترجمه‌هایی بوده است که طیّ قرن دوازدهم میلادی در شهر "تولدو"[1] اسپانیا توسّط طلّاب علوم دینی و علمای اهل مدرسه انجام گرفته است و آن منظره را می‌توان به‌شرح زیر خلاصه کرد تا نقص و اجمال آن به‌خوبی ظاهر شود.

در این فهرست، جز اسامی مشهور کندی، فارابی و ابن‌سینا، از دیگران، ذکری به میان نیست. سپس نام غزّالی مذکور است که با ساطور انتقاد خود، سنگین‌ترین ضربات را به پیکر فلسفه نواخته است. آن‌گاه چنین تصوّر شده است که ابن رشد، روح تازه‌ای به کالبد نیمه جان فلسفه دمیده و تفکّر فلسفی را در اسلام به‌شامخ‌ترین قلّه‌های خود صعود بخشیده است. اهل مدرسه و علمای مسیحی قرون وسطی، فلسفهٔ اسلامی را در همین جا متوقّف دانسته و با عظمت ابن رشد، مدفون ساخته‌اند.

هرچند نقص و فرومایگی فکر اروپاییان در باب رشد و تکامل فلسفه در اسلام، مدّت‌ها در مغرب زمین به‌صورت تحجّر و جزمیّت درآمده بود، امروزه در پرتو تحقیقات و اکتشافات جدید و آشنایی کامل‌تر و دامنه‌دار با اصالت و پیچیدگی وقایع و حوادث روحی و معنوی و تفکّرات فلسفی قرون وسطای اسلامی، درجهٔ اهمیّت و

1. Toledo

اصالت و معنای حقیقی فلسفهٔ ابن سینا و شخصیّت بارز آن فیلسوف بزرگ، به جهانیان معرّفی و گوشه‌ها و زوایای مشرب حقیقی آن حکیم عالی‌قدر آشکار گشته است.

ابن‌سینا در سال ۹۸۰ میلادی، نزدیک بخارا در ماوراءالنّهر، یعنی در دورترین منطقهٔ مرزهای شرقی ایران پا به عرصهٔ وجود گذاشت. خوب می‌دانیم که زندگانیش به‌نحو اعجاب‌آمیزی، به میزان حدّ اعلای شخصیّت کم‌نظیر و مقتدر او، چنان‌که حریص به شناخت و دریافت همه چیز بوده و در تشنگی آزمایش و عمل می‌زیسته، به منتهای مراتب خود، شکوفا شده و بارور گردیده است.

بوعلی منصب وزارت نزد امیر همدان را گرچه مخلّ به تحقیقات و مطالعات علمی و فلسفی او بوده، پذیرفته و هنگام روز، بدان اشتغال می‌ورزیده، ولی شب‌های خود را وقف مطالعه و تصنیف‌های گرانبها و بی‌شمار خود ساخته و رنج بی‌خوابی و خستگی‌های طاقت‌فرسا را به کمک چند تن از شاگردان و مریدان خاص بر خود هموار نموده و مجموعهٔ آثاری شگرف و وسیع به‌نام خود باقی گزارده است. باز به‌خوبی می‌دانیم که بر اثر فرسودگی تن و روان، در سنّ پنجاه و هفت، چشم از جهان فانی فروبسته و مرگ او بین اصفهان و همدان به‌نحو نامعلوم و اسرارآمیزی به‌وقوع پیوسته است.

آثار ابن‌سینا، همزمان و معاصر با حادثهٔ روحی و معنوی مهمّی به زیور تصنیف و تألیف درآمده و آن تکوین فلسفه و مذهب باطنی اسماعیلیّه است که ما اکنون آهسته آهسته از چند سال به این طرف به حدود آن معرفت حاصل کرده‌ایم. اکتشاف آثاری که معرّف مذهب اسماعیلیّه می‌باشند، موجب می‌شود که بزرگانی چند از اعاظم آن فرقه، مانند ابویعقوب سجستانی، مؤیّد شیرازی، حمیدالدّین کرمانی و غیره، مقام خود را در تاریخ فلسفه احراز کنند.

امروز برای ما مسلّم گردیده است که پدر و برادر بوعلی از پیروان اسماعیلیّه بوده‌اند، چنان‌که ابن سینا در شرح حال خود، به تلاش‌ها و مجاهدات آنان برای تبلیغ و پیوستن خود او به فرقهٔ اسماعیلیّه اشاره کرده است، لیکن با وجود آن‌که بیش از یک وجه

مشابهت، بین دنیای تفکّر فلسفی و معنوی ابن سینا با دستگاه فکری و نظام عالم در مذهب اسماعیلیّه وجود دارد، فیلسوف شهیر، هرگز دعوت پدر و برادر خود را نپذیرفته و همواره از پیوستن به مذهب اسماعیلیّه امتناع ورزیده و به هر تقدیر از نزدیک‌شدن به آرا و عقاید مذهب شیعهٔ هفت امامی اسماعیلیّه اعراض نموده است. مقام و احترامی که وی در نزد امرای همدان و اصفهان احراز کرد، ممکن است برای ما مجوّز و محملی باشد که او را دست‌کم به ظاهر، در زمرهٔ پیروان شیعهٔ اثناعشری به‌شمار آوریم.

نکات مختصری که در بالا به‌طور فشرده در باب زندگانی و فعالیّت و مشغلهٔ روحی و ایدئال فلسفی ابن‌سینا مذکور افتاد، تا حدّی افق‌های وسیعی را که ذهن و اندیشهٔ آن حکیم، آنها را در برگرفته و چهرهٔ معنوی و حقیقی خود را بر آن‌ها منعکس ساخته است، روشن می‌کند. از جانب دیگر، مجموعهٔ حیرت‌انگیز آثار او نیز دالّ بر شگرفی روح و وسعت مشربی است که علمای اهل مدرسه (اسکولاستیک)[1] جز بخش محدودی از آن را نمی‌توانستند بشناسند و دریابند.

بخش مزبور که در قرون وسطای مغرب زمین مورد مطالعه بوده، به‌تحقیق عبارت از اثر معروف شفا است که مشتمل بر علوم منطق و حکمت طبیعی و مباحث ماوراءالطّبیعه می‌باشد، لیکن امروزه بر ما روشن است که طرح و نقشهٔ عظیم فکری ابن سینا، چنان‌که خود او بارها بدان اشاره کرده است، می‌بایست منتج و منتهی به یک نوع "فلسفهٔ مشرقی"[2] گردد. کمال مطلوب او رسیدن به چنین نقطهٔ مقصودی است که رمز عالم هستی را در پرتو اشعهٔ نورانی مشرقی حل و توجیه کند و تلاش‌های اوّلیّه، به‌منزلهٔ آزمایش‌ها و تمرین معرفت به‌مقدّمات و متوسّطات بوده است. اشارات و امارات زیادی در دست ما هست تا بتوانیم حقّانیّت این مدّعا را به معرض اثبات برسانیم.

برای روشن شدن قضیّه، باید تئوری معرفت ابن سینا را در مجموعهٔ فلسفهٔ او در

1. Savants scolastiques
2. Philosophie orientale

مرکز قرار دهیم و سایر مطالب و معانی را با معیار آن بسنجیم؛ زیرا فلسفهٔ معرفت در حکمت ابن سینا به‌منزلهٔ یکی از موارد خاص "تئوری عقول"[۱] که در فلسفهٔ افلاطونی و نوافلاطونی به‌نحو جامع شکافته شده است، جلوه می‌کند. تئوری عقول، خود وابسته به یک قسم فرشته‌شناسی[۲] است که در عین حال، اساس تئوری عالم و نظریهٔ وجود را پی‌ریزی و حدود علوم انسانی و معرفت به احوال و حقیقت انسان را متعیّن و مشخّص می‌کند.

در اندیشهٔ ابن سینا، صورت جزئی و خاص ممکنات و موجودات عالم امکان، به‌نحوی که متداول و رایج بوده است، وجود ندارد، بلکه به‌زعم او اگر ممکنی از کتم عدم به صورت وجود متحقّق گردیده، از آن است که وجود او به‌حکم علّیت خاصّ به‌ضرورت پیوسته و همین‌طور سلسلهٔ علل به ضرورت علّیت خاصّ خود، جاری و ساری گردیده است.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که اصل قدیمی فلسفهٔ خلقت که عموماً مقبول حکما بوده، در فلسفهٔ ابن سینا، تغییر جهت و تغییر ماهیّت عمده‌ای یافته است. بدان معنا که مبدأ خلقت، یک نوع انقلاب و کودتا نیست که از ارادهٔ ازلی در ازل‌آبادِ قِدَمْ نشأت گرفته باشد، بلکه در حقیقت، ضرورتی باطنی در ذات خداوند است، و به حکم آن ضرورت باطنی ازلی، صورت تحقّق یافته است.

تظاهر خلقت، همان ذات اندیشهٔ الهی است که به خود می‌اندیشد و معرفتی که ذات الهی در ازل و ابد به خویش دارد، چیزی نیست مگر همان "صدور (فیضان) اولیّه"[۳]، اوّلین اِشعار به معرفت ذات[۴] یا "عقل اوّل"[۵]. این چنین، اوّلین اثر بی‌نظیر انرژی خلّاق که

1. Théorie des Intelligences
2. Angélologie
3. La Première Emanation
4. Le Premier noüs
5. La Première Intelligence

کاملاً منطبق و مساوی با ذات اندیشهٔ الهی است، مایهٔ جریان عالم خلقت از وحدت به کثرت بوده و اصل اساسی را که می‌گوید «از یکی جز یکی نمی‌زاید» کاملاً اثبات می‌کند.

از منشأ "عقل اوّل" و یک سلسله مشاهدهٔ ذات، عالم کثرات ظاهر می‌شود و بدین ترتیب، فلسفهٔ خلقت عالم را به‌صورت یک نوع پدیدارشناسی[1]، وجدان ملکی[2] یا ملکوتی درمی‌آورد. عقل اوّل به اصل و منشأ خود در عالمِ مشاهده می‌نگرد و این‌گونه نگریستن، درحقیقت، رابطهٔ اوست با اصل و منشأ خود که بالضّروره، او را به عالم وجود و عالم امکان محض که وجود خود اوست، می‌کشاند و ظاهر می‌کند. از این حرکت سه گانه، "عقل دوم"[3] صادر می‌شود که روح محرّک[4] فلک اوّل یا فلک الافلاک است و جسم اثیری متعالی آن محسوب می‌شود و درحقیقت از بعد سفلی یا بعد ظلمت متعلّق به "عقل اوّل" منبعث گردیده است.

این حرکت سه گانه در عالم مشاهدهٔ ذات از عقلی به عقل دیگر منتشر می‌شود و سریان می‌یابد تا این‌که سلسلهٔ مراتب مضاعف عقول ده گانهٔ "کرّوبیان" و "ارواح ملکوتی" تکمیل شود. این سلسلهٔ فرشتگان و ارواح ملکوتی، فاقد قوای حسّاس‌اند و در عالم تعقّل محض و در حال تمنّای وصل و پیوند با عقلی که از آن نشأت گرفته‌اند، می‌زیند و این حالت کشش و تمنّاست که به هر یک از افلاک، حرکت خاصّی می‌بخشد. بنابراین، حرکات و چرخش‌های عالم خلقت، اثر عشق و آرزومندی و عطشی سیراب‌نشدنی است که در نهاد فرشتگان و ارواح ملکوتی آفریده شده است و جزء ذات آنان می‌باشد.

آخرین عقول یاد شده، به عنوان "عقل فعّال"[5] نامیده شده و ارواح انسانی از آن نشأت گرفته‌اند و تشعشع آن، موجب خلق و ایجاد عبارات و اندیشه‌هایی در نهاد

1. Phénoménologie
2. Conscience angélique
3. Deuxième Intelligence
4. Ame motrice
5. L'Intelligence agente

موجوداتی که به نورانیّت، چشم امید و آرزو دوخته‌اند، می‌گردد. قوّهٔ عاقلهٔ انسانی، نه قدرت و نه وظیفهٔ تجرید را دارد، بلکه هرگونه معرفت یا خاطره در روح او، پرتوی از فیضان نورانیّت فرشته یا عقل فعّال است.

درحقیقت، عقل انسانی بالقوّه از نیروی عقل فعّال بهره‌ای دارد و چون ادراک و مشاهدهٔ باطنی و عقل عملی در نهاد او به‌موازات هم درکارند، عنوان "فرشته‌های زمینی"[1] بر آدمیان اطلاق می‌شود و سرنوشت ارواح در این سرّ، مستتر است. در بین درجات چهارگانهٔ شعور باطن، آن‌که ما را در حال رابطه و خلوص با فرشته یا عقل فعّال قرار می‌دهد، به صفت "قدس" ممتاز گردیده و عالی‌ترین مرتبت آن، روح پیامبری و پیام‌آوری از عالم غیب است.

اکنون می‌توانیم طرح فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا را براساس تفکّری که تشریح شد، مورد مطالعه قرار دهیم، متأسفانه آنچه از این مقوله برای ما باقی مانده است، از حدود اشارات و طرح‌هایی ناقص تجاوز نمی‌کند. دقیق‌ترین منظری که از آن می‌توان به‌دست داد، همانا توجّه به رسایل عرفانی ابن‌سیناست که در آن، تجربهٔ خصوصی و سرّ سلوک نفسانی خود را به امانت گذارده است. نادر است چنین مواردی که حکیم و عارفی با چنین صراحت و قوّت، به حقیقت ذات خود اشعار یافته و تصاویر معنوی خود را به این درجه از وضوح و روشنی مجسّم ساخته باشد.

رساله‌های سه‌گانه‌ای که به‌نحو جالب، مکمّل حواشی بر "حکمت الهی ارسطو" می‌باشند، تجزیه و تحلیل سفری روحانی به مقصد "مشرق عرفانی" اند که روی نقشه‌های متداول ما جایگاهی ندارد، ولی تصویر آن از فلسفهٔ عرفان قدیم مستفاد می‌شود. رسالهٔ حیّ‌ابن یقظان دعوتی است به سفر روحانی به‌همراهی فرشتهٔ نورانیّت. در رسالهٔ طیر سفر روحانی به انجام می‌رسد و صورت‌پذیر می‌شود؛ این رساله، منشأ و مبدأ سلسله آثاری است که عالی‌ترین نمونهٔ آن، مثنوی منطق‌الطّیر شیخ فریدالدّین عطّار است که در

1. Les anges terrestres

قرن دوازدهم میلادی به‌رشتهٔ نظم درآمده است. رسالهٔ سلامان و ابسال داستان حماسی و معنوی دو قهرمان است که در بخش آخر کتاب اشارات قرار گرفته و درحقیقت، سلسلهٔ زنجیر این طور یا سفر روحانی بدان ختم می‌شود.

سلامان و ابسال، قهرمان‌های افسانه‌ای یا خیالی نیستند، بلکه رموز و علایمی هستند که به‌وسیلهٔ آن، حکیم عارف، سرّ سلوک باطنی خود را مکشوف می‌سازد؛ چهره‌ها و سیماهایی هستند که به رمز و اشاره، احوال و اطوار باطنی روح و مراحل رشد و کمال حیات عمیق باطنی را مجسّم می‌سازند؛ درحقیقت، مظاهری هستند مرموز و مسکوت، به زبان دل سخن می‌گویند و نمی‌گویند و هرگز نمی‌توان آخرین کلمه را دربارهٔ آنان ادا کرد؛ زیرا مانند بحر عمیق، همواره حقایق شگرف پنهانی را در اعماق دل، نهفته دارند. هرکس و هر اندیشه به‌اندازهٔ پیشرفت خود در عوالم روحانی می‌تواند با خطوط و زوایای آن آشنا شود و هرکس به وسع روحانیّت خویش می‌تواند آن راکلید رمز باطنی خود قرار دهد و پیشروی خود را در بادیهٔ حقیقت به‌معیار آن بسنجد و قدم‌های موزون خود را برشمرد و مس وجود خود را در حال و تحوّل تبدیل شدن به زر حقیقت مشاهده کند و خشنود شود.

چهره و نقش فرشته که "عقل فعّال" است، به ما مجال می‌دهد که سرنوشت آیندهٔ مشرب ابن سینا را حدس بزنیم. زوال و شکست فلسفهٔ ابن‌سینا، آن طور که علمای اهل مدرسه در قرون وسطای مسیحی آن را به‌طور ناقص و نارسا شناخته بودند، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. طرفداران دین توحید و وحدانیّت از این بابت ممنون و خرسند می‌باشند؛ زیرا در خاطر آنان، مسلّم است که نکتهٔ اساسی در فلسفهٔ ابن‌سینا، یعنی جستجوی حقیقت باطنی و معنوی، هرگز مکتوم و معطّل نخواهد ماند و اندیشه‌های عالی را به‌سوی بالا در آسمان‌های پرستارهٔ حقیقت بی‌کران، رهبری خواهد کرد.

در مغرب زمین امروزی، مجاهدات پروفسور اتین ژیلسون[1] فرانسوی و تجزیه و

1. Professeur Etienne Gilson

تحلیل عالمانه‌ای که از فلسفهٔ اگوستین مسیحی و برخوردار شدن فکر او از فلسفهٔ ابن‌سینا کرده، موجب به ثمر رسیدن تفکّرات عمیق فیلسوف شهیر ایرانی گردیده است. اکنون باید آثار و نتایج آن را در مکتب آلبرت‌کبیر[1] (خاصّه شاگرد او، اولریک دوسترازبور[2]) و مکتب عرفانی ساحل رودخانهٔ رن[3] تفحّص کرد و دریافت.

امّا درحالی که سیلاب فلسفهٔ ابن رشد، آثار تفکّر ابن سینا را در عالم مسیحیّت درهم پیچید و منقرض کرد، سرنوشت آن در مشرق زمین اسلامی به‌نحو درخشانی، راه ترقّی و اعتلا را پیموده است. نه آتش سوزان نقد غزّالی و نه سیلاب بنیان‌شکن ابن رشد، هیچ‌کدام نتوانستند در ارکان عمارت رفیع و حصن حصین تفکّر ابن‌سینا، خلل و خدشه‌ای وارد سازند. سهروردی، شاگرد و ادامه‌دهندهٔ فکر ابن سینا، در راه تکمیل و به سامان رساندن "فلسفهٔ مشرقی" مؤثّر بوده و بنای آن را بر اساسی نو استوار ساخته است و آن اساس نوین، زنده‌کردن فلسفهٔ نورانی (فلسفهٔ اشراق) ایران قدیم است.

مشرب جدید ابن سیناکه به رنگ سهروردی درآمده و درکورهٔ ذوق مشتعل او آب خورده و پرداخته شده، طیّ قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی، سرنوشت بی‌نظیری در مکتب فلسفی و اشراقی اصفهان ایجادکرده و تأثیر آن در نزد متفکّرین مذهب تشیّع تا امروز، زنده و پاینده مانده است. میرداماد، ملّاصدرای شیرازی، قاضی سعید قمی و بسیاری از متفکّران بزرگ دیگرکه از نام آنان در لوح تاریخ فلسفهٔ جدید، ذکری به میان نیامده است، پیش‌قدمان و متولّیان این نهضت فلسفی نوین می‌باشند.

درحالی که تفکّر فلسفی در عالم اسلام به حال رکود فرو رفته بود، استادان مزبورکه بانیان فلسفهٔ تشیّع در ایران می‌باشند، مشعل علم و حقیقت و سنّت فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا و سهروردی را دوباره روشن ساخته و فروزان نگاه داشتند. تطبیق و تطابق روح القدس یا ملک وحی و الهام با عقل فعّال، فلسفه‌ای معنوی،کاملاً مغایر با فلسفهٔ معنوی غرب

1. Albert le Grand
2. Ulrich de Strasbourg
3. Les mystiques rhénans

به‌وجود آورده است و تجزیه و تحلیل آن از حوصلهٔ این مقاله خارج است. از جهت دیگر، اطلاق صفات و فضایل پیامبری به شخصیّت امام، آن‌چنان‌که در فلسفهٔ ابن سینا تشریح و بیان شد، مذهب شیعهٔ اثناعشری را به مقام و مرتبتی خاص و متعالی ارتقا بخشیده و مبانی فلسفی و عرفانی آن را به‌نحو شایسته‌ای استحکام و استقرار داده است.

بدین ترتیب، ضمن تصویر و تجسّمی موجز و کوتاه، ملاحظه می‌شود که چگونه ثمرهٔ آثار و عمق تفکّر ابن سینا در افق‌ها و آسمان‌های بی‌کرانه، تشعشع و تلألؤ خود را می‌گستراند و چگونه بعضی کوته‌نظران، این مشرب وسیع و منبع نور بی‌پایان را در تنگنای فکر و اندیشهٔ محدود خود، محبوس و مهجور نگاه داشته و عقیم ساخته بوده‌اند.

در بخش دوم این مقاله، سرنوشت و توسعهٔ فلسفهٔ ابن رشد را تشریح نموده و نسبت آن را با فلسفهٔ اصیل ابن سینا خواهیم سنجید.

ابن رشد و مقام فلسفی او

اکنون از مشرق "ممالک اسلامی" به منتهی الیه مغرب آن سفر می‌کنیم و ملاحظه خواهیم کرد که اقلیم معنوی در آن سامان، دگرگونه است. درحالی‌که در مشرق، فلسفهٔ افلاطونی آمیخته با حکمت آسمانی زردشت در شرف تکوین و ظهور است و پیشاپیش، طرح فلسفهٔ ژمیست پله‌تون[1] متفکّر روم شرقی را پی‌ریزی می‌کند، در این‌جا، یعنی در اسپانیای اسلامی با فیلسوفی مواجه می‌شویم که با صراحت و اشعار تامّ، مبلّغ حکمت ارسطالیس و ریزه‌خوار سفرهٔ نعمت اوست. شهرت فلاسفهٔ بزرگ اندلس، یعنی ابن مسره، ابن باجه و ابن طفیل در برابر آوازهٔ معروفیّت و اعتبار ابن‌رشد (۱۱۹۸ ـ ۱۱۲۶ میلادی) از بلاد قرطبه، بی‌رنگ و بی‌رونق جلوه می‌کند.

مورّخین دین و فلسفه، هرکدام به‌نوبهٔ خود، سعی دارند در جنجال عظیمی که در قبال روابط دین و فلسفه ایجادگردیده است، ابن رشد را به‌طرف خود بکشانند. مثلاً

1. Gémiste Pléthon

ارنست رنان[1] فیلسوف و مورّخ فرانسوی قرن نوزدهم میلادی، او را از پیشوایان اهل حرّیت و آزادمنشان قلمداد کرده است و حال آن‌که محقّقان معاصر، بیشتر او را عالم کلام محض و مدّاح و مبلّغ کورکورانهٔ قرآن کریم تلقّی می‌کنند، ولی نباید هرگز از نظر دور داشت که مسایل و مشکلات مورد ابتلا در دین مسیح و علمای اهل مدرسه در قرون وسطی، وجه شباهتی با مسایل و مشغلهٔ فکری اهل اسلام ندارد. خاصّه نباید فراموش کرد که در قلمرو اسلام، چیزی معادل با قدرت قاهرهٔ مذهبی "کلیسا" در قلمرو مسیحیّت وجود ندارد.

درحقیقت می‌توان ادراک وضع و تحدید موقعیّت و مقام ابن رشد را مبتنی و متّکی بر تشخیص کامل و صریح بین دو وجه متمایز و دو روح اساسی مذهب، یعنی علم به ظاهر کلام‌الله و علم به باطن آن دانست. به یقین، اهل علم از لحاظ مصلحت دین و مصلحت جامعه، هیچ‌گاه جایز ندانسته‌اند معانی باطنی قرآن را به جهّال و عوام‌النّاس عرضه دارند و افشا کنند؛ در عین آن‌که هر دو علم، یعنی علم ظاهر و باطن را دو وجه از یک حقیقت واحد می‌شناسند و تنها در شیوهٔ تفسیر و تعبیر است که اختلاف و یا اختلافاتی قایل‌اند، بنابراین تودهٔ مردم کلّاً از راه و رسم تفکّر باطنی و تحلیل حقایق دین به‌شیوهٔ "تأویل" دور نگاهداشته می‌شده‌اند.

امّا برای این‌که بتوانیم رسم تأویل را آن‌چنان‌که توسّط ابن رشد انجام گردیده است، بشناسیم، باید راه و رسم آن را نزد ابن‌سینا و سهروردی و به‌طور کلّی در جامعهٔ تصوّف و تشیّع، خاصّه در نزد اسماعیلیان، برابر نظر قرار دهیم. بدین ترتیب در مقام مقایسه، خواهیم توانست نتایج آن را در سیرهٔ فکری حکیم قرطبه‌ای باز شناخته، مثلاً تشخیص دهیم که چگونه دومین دسته از عقول آسمانی، یعنی فرشتگان (همان ارواح ملکوتی که در نقشهٔ ابن‌سینا، عالم تصاویر و تخیّل فعّال را تشکیل می‌دهند) در فلسفهٔ ابن رشد به یک‌باره از نظام عالم حذف گردیده است. با حذف این مرتبه و سلسلهٔ مراتب "کرّوبیان

1. Ernest Renan

واسطه"، دیگر جایگاه و مقامی برای مفهوم ولادت ثانوی روح که در محاق ظلمت و تاریکنای شب بی‌انتهای مجازیات گرفتار شده است، نمی‌توان تصوّر کرد، و بدین نهج، شیوهٔ تأویل به یک نوع تکنیک خشک و بی‌حاصل منتهی و محدود می‌گردد.

اکنون قبل از آن‌که جنبهٔ "راسیونل" و موضوعی فلسفهٔ ابن رشد را آن‌چنان‌که تأثیر و انعکاس عمیقی در حکمت الهی و فلسفهٔ کلامی علمای مسیحی اهل مدرسه در طیّ قرون وسطی داشته است، مورد توجّه قرار دهیم، بهتر آن است که مشی فکری و ابداعی او را با تفکّر ابن‌سینا مقابل قرار داده، حدود آن را بسنجیم.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ابن رشد برای احیای حکمت ارسطو و استقرار مجدّد آن، بر ضدّ طرح سه‌جانبی ابن سینا قیام کرده و از این‌که حکیم ایرانی، روح فعّال ملکوتی را بین عقل منفصل و مدار آسمانیِ گردش فرشتگان، واسطه قرار داده است، بر وی تاخته و به‌نحو اساسی و استوار، مفهوم و اندیشهٔ صدور (فیضان)[1] اوّلیه از منبع ازلی را که در مشرب ابن سینا، لطف و اصالت خاصّی دارد، به یک باره محکوم و مطرود می‌شمارد.

بدین نهج، فیلسوف اسپانیایی، نه به خلقت قایل است و نه به گردش متوالی ارواح و عقول ملکوتی، و نه حاضر است اصل اساسی مشرب نوافلاطونی را که می‌فرماید: «از چشمهٔ ازلی وحدت، جز وحدت نمی‌تراود و از یک، جز یکی نمی‌زاید»[2] بپذیرد و به اندیشهٔ خود راه دهد.

امّا اگر مفهوم "روح ملکوتی" یعنی عنصر واسطه و رابط در سلسلهٔ مراتب خلقت آسمانی را حذف کنیم و به دنبال ابن رشد، قدم به عرصهٔ وجود در عالم ظهورات بگذاریم، چگونه می‌توان اصل اساسی ابن سینا، یعنی مشابهت و همزادی بین روح آسمانی و روح انسانی را دریافت؟ چگونه دیگر رابطهٔ روح انسانی با عقل ملکوتی فعّال، قابل درک و تصوّر خواهد بود؟ آیا دیگر ممکن است به همراهی حیّ بن یقظان به

1. Emanatisme
2. Ex uno non fit nisi unum.

مسافرت عرفانی مشرقی پرداخت؟

با حذف روح ملکوتی واسطه، ابن رشد، ماده را سرمایهٔ تفرّد و تعیّن افراد در عالم ظهورات می‌داند و بدین نمط، تفرّد و تعیّن افراد، مترادف با فساد و نابودی است؛ صفت جاوید، تنها وجه انتقالی است، نه وجه ذاتی در اعیان ثابته. از این‌رو فلسفهٔ نظام عالم در مشرب ابن رشد، درست در نقطهٔ مقابل و در حالت تضادّ مطلق با مشرب ابن سینا قرار گرفته است و آن را نسخ می‌کند.

درنتیجه می‌توان گفت مشرب ابن سینا در مغرب زمین و نیز در ایران به‌مشرب عرفانی و فلسفهٔ معنوی منتهی شد و حال آن‌که مشرب ابن رشد به‌نحوی که در مکتب اهل مدرسهٔ قرون وسطای مسیحیّت به مرحلهٔ شکوفایی درآمد، در طیّ قرن ١٤ میلادی، آلت و محمل منازعات سیاسی گردید. از این جهت، ممکن است نام‌های ابن‌سینا و ابن رشد را به‌عنوان سرنوشت فلسفه در مشرق مطرح کرد و مشخّص دو شیوهٔ تفکّر دینی شرق و غرب تلقّی نمود.

البتّه تمام مسؤولیّت این وضعیّت را نمی‌توان به‌شانهٔ ابن رشد تحمیل کرد؛ زیرا سن توماس[1] به‌نوبهٔ خود، تحریفاتی در اندیشهٔ حکیم اسپانیایی وارد ساخت و در قلمرو مسیحیّت، اقتدار "کلیسا" جایگزین حیّ بن یقظان، یعنی راهنمای خصوصی دل‌ها و اندیشه‌ها گردید. به‌جای آن‌که دستور دین به‌منزلهٔ آشنایی اندیشهٔ فردی به معرفت الهی برابر با نعمت آزادی شود، زنجیر گران تعبّد و بردگی را به‌دست و پا و روح انسان‌ها بیاویخت و مدّت مدیدی اندیشهٔ بشرهای مسیحی را در تاریکی جهل و غفلت متواری ساخت.

پس از مدّتی مدید و زمانی طولانی و پرملال، همان نیروی فلسفی که مطرود سلطه و قدرت "کلیسا" واقع شده بود، دوباره قدعلم کرد و در مبارزهٔ آزادی‌بخش اندیشه‌ها از قید اسارت جهل و تعبّد، شاهد توفیق و پیروزی را در آغوش گرفت.

---

1. Saint Thomas

به‌طور مسلّم، مشرب ابن رشد به صورتی که در قرون وسطای مسیحی مسخ شده و به درجهٔ وسیله و حربهٔ سیاسی سقوط کرده بود، قادر نبود ارباب معرفت و اهل معنا را از قید تعبّد و اسارت مذهب رسمی در قلمرو اسلام، آزاد کند و داروی شفابخش غفلت‌زدگی‌ها و تاریکی‌های مظلم جهل و خرافات در اسلام از طریق "تأویل" که مترادفی در مغرب زمین ندارد، گردد.

تأویل به‌خصوص به‌شیوهٔ اسماعیلیان به‌منزلهٔ چشمهٔ نور و معرفتی درآمد که منتهی به درک حقیقت و حیات گردید و "عرفان" نامیده شد. امّا به‌طور یقین، ابن رشد و مشرب او در این وادی، محلّی از اعراب نداشت، بلکه اندیشهٔ بلند فیلسوف بزرگوار دیگری از اهالی اندلس به‌نام محیّ‌الدّین ابن عربی (متولّد سنهٔ ۱۱۶۶ و متوفّی در سنهٔ ۱۲۴۰ میلادی) به‌نحو قاطع در ظهور و تکوین و تکامل مشرب معنوی عرفانی در اسلام، مؤثّر واقع گردید و در ایران، مشرب او با تفکّر اشراقی سهروردی به هم آمیخت و مشرب خاصّ عرفان مشرقی و نورانی را به وجود آورد.

اگر بخواهیم در اندیشهٔ دینی و عرفانی اهالی مغرب زمین، معادل و مرادفی برای عرفان مشرقی ایرانی اسلامی بیابیم و تلقین کنیم، باید آن‌چنان مسیحیّتی را درنظر گرفت که نمایندگان معتبر و متعالی آن، شخصیّت‌های معنوی‌ای مانند ژان اسکات اوریژن[1] و یاکوب بویمه[2] باشند و زیبنده‌ترین جهات تفکّر آنان به هم آمیخته و در کورهٔ ذوق عرفانی به‌نحو شایسته و برازنده‌ای تألیف و تلفیق شده باشد.

1. Jean Scot Eurigène
2. Jacob Boehme

سه فیلسوف آذربایجان:
سهروردی، ودود تبریزی، رجب علی تبریزی[1]

ترجمهٔ محمّد غروی

در آغاز سخن، خوشحالی خود را از این‌که پس از سالیان متمادی، با دعوت محبّت‌آمیز آقای رئیس دانشگاه آذرابادگان، مجدّداً در تبریز هستم، به استحضارتان می‌رسانم. نزدیک به سی سال پیش، هنگامی که برای اوّلین‌بار به تبریز آمدم، هنوز در این شهر دانشگاهی نبود، امّا مسلّماً همان‌وقت، چشم‌انداز این آذربایجان، بدان‌گونه که از قرن‌ها پیش بود، وجود داشت؛ سرزمینی که شما به جا و مناسب، شکل ایرانی نام آن، آذرابادگان، همان نامی راکه فردوسی بدانش می‌خواند (آتروپاتن یونانی‌ها) به آن باز دادید.

باری، منظر جغرافیایی این ″سرزمین آتشکده″ از همان زمان در نظرم جلوه کرد، مقصودم آن چشم‌اندازی است که دریافتن آن جز با دیدهٔ درون میسر نیست. همین

---

۱. این مقاله به‌صورت سخنرانی در آبان‌ماه ۱۳۵۵ در دانشگاه آذرابادگان ایراد و سپس متن آن در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه آذرابادگان، سال ۲۹، شمارهٔ مسلسل ۱۲۲ (تابستان ۱۳۵٦) چاپ شده است.

موضوع است که مرا به انتخاب سه تن فیلسوف، یعنی سهروردی، شیخ اشراق (سدهٔ دوازدهم)، ودود تبریزی (سدهٔ شانزدهم) اندیشمند بلندپایهٔ اشراقی که تا این زمان چندان شناخته نشده است، و ملّارجب علی تبریزی (سدهٔ هفدهم) پیشوای شاخه‌ای از مکتب اصفهان واداشت؛ فیلسوفانی که هم‌اکنون دربارهٔ رسالت ایشان به اندیشه می‌پردازیم. می‌دانم که ممکن است کسان دیگری نیز باشند، امّا فکر می‌کنم آنچه دربارهٔ این سه فیلسوف خواهیم گفت، وجه امتیازی راکه به میعاد با ایشان داده‌ایم، روشن خواهد کرد.

۱ ـ سهروردی، شیخ اشراق (۵۸۷ هجری = ۱۱۹۱ میلادی)

پیش از همه از شهاب الدّین یحیی سهروردی نام می‌بریم که وی را عموماً شیخ اشراق می‌خوانند. بی‌شک براساس مرزهای رسمی تثبیت شدهٔ امروز، شهر سهرورد که شیخ ما به‌سال ۱۱۵۵ در آن دیده به جهان گشود، دقیقاً به آذربایجان تعلّق ندارد. امّا میان نام این سرزمین و طرح بزرگ سهروردی، پیوندی باطنی موجود است. از این گذشته، شهر مراغه نیز که شیخ اشراق، تحصیلات دوران کودکی و سپس نوجوانی خود را تا بیست سالگی در آن گذراند، سببی برای این پیوند می‌باشد. از این‌رو ما نیز می‌توانیم همراه شیخ به نظارهٔ همان آسمانی بپردازیم که وی از اوان کودکی، سپهر درون خود را بر آن طرح افکند، و مراغه خود، از معبد شیز، تخت سلیمان، آتشکدهٔ مقدّس روزگار فرمانروایان ساسانی چندان دور نیست. می‌بینیم که این چشم‌انداز تا چه پایه شهودی است.

من در اندیشهٔ آن نیستم که نظریّهٔ یک فیلسوف و سرانجام یک روحانی را با هرگونه علّت و وضعیّت ظاهری توجیه کنم. در اندرون هر یک از ما چیزی هست که حتّی برآمدن ما به این جهان تقدّم دارد، و نه‌تنها نتیجهٔ به‌دنیا آمدن ما نیست، بلکه تمام ادراکات بیرونی ما را از آغاز نظم داده و رهبری می‌کند و موجب می‌گردد که ادراکات

مذکور در مورد هر یک از ما آن‌چنان‌که هستند، باشند[۱]. اگر این‌چنین نیست، پس چرا تنها یک شیخ اشراق باید وجود داشته باشد؟ بنابراین می‌گوییم: برعکس، درک ویژهٔ شیخ ما از جهان است که مفهوم استعاری و سمبولیک به این سرزمین داده است.

به نظر من، یگانگی پیوند موجود میان طرح بزرگ شیخ اشراق و مفهوم سرزمین آذربایجان، خود بازگوکنندهٔ این وحدت نمونه برای ضمیر دینی ایرانیان است. می‌دانید که مفهوم موردبحث، ذهن تاریخ‌نویسان ثبوتی، یعنی کسانی راکه تنها در بند اطّلاعات مادّی و ظاهری بوده و قادر به درک تاریخی به‌عنوان تاریخ استعاری نیستند، مشوب ساخته است؛ تاریخی که زیر پوشش کارهای نمایان ظاهری، نویددهندهٔ حوادثی نامرئی باشد که پیش آمده‌اند و در دنیای باطن و عالم ملکوت، جایگاه ویژهٔ خود را دارند. حال آن‌که درست همین تاریخ پنهان، تنها تاریخی است که میان معلومات خارجیِ به ظاهر متضاد، سازش و آشتی برقرار می‌سازد.

اخبار موجود در اوستا جملگی گویای آن‌اند که صحنهٔ ایراد مواعظ زرتشت (زَرَتُشترَه) خاور ایران‌زمین، یعنی بلخ بوده است. امّا از سوی دیگر، بسیاری از روایات عهد ساسانی و یاگزارش‌های ناشی از آن دوران، آذربایجان را به‌عنوان زادگاه زرتشت و جایگاه دعوت او، ستیغ‌های بلند البرز و حتّی کوه سبلان را جایگاه تجارب شهودی این پیامبر ایرانی و میعادگاه وی با مقدّسان نامیرا، یعنی اَمَهرَسپَندان یا فرشتگان آیین مزدیسنا و شخص اَهورَه‌مزدا نشان می‌دهند.

تداوم همین سنّت در لابلای مدارک دوران اسلامی ایران نیز به‌چشم می‌خورد. یکی از آخرین مدارکی که خلاصهٔ موضوع را به همین روال بازگو می‌کند، فصلی است طویل از قطب‌الدّین اشکوری، شاگرد میرداماد (قرن هفدهم). بخش اوّل دایرة‌المعارفی که خود

---

۱. این گفتار، یادآور نظریهٔ یادآوری (Reminiscentia) افلاطون است که به‌موجب آن، کلیهٔ معرفت‌های اکتسابی و تحصیلی ما، تنها تذکار و یا خطور به‌ذهن از معلوماتی است که پیش از تولّد در نهاد ما وجود داشته است. (م)

به آن‌محبوب القلوب نام داده است، حاوی زندگی‌نامهٔ زرتشت آذربایجانی است[۱]. البتّه توجیه اختلاف دو نظر مذکور، مشکل بزرگی است.

گمان دارم هوشمندانه‌ترین راه‌حل و راضی‌کننده‌ترین آن از جهت سادگی، این باشدکه به نظام "هفت‌کشور" یا "هفت اقلیم" ویژهٔ نقشه‌کشی ایرانیان باستان مراجعه‌کنیم. هفت دایرهٔ با قطر برابر؛ دایرهٔ وسط، نشان‌دهندهٔ آب و هوا یا اقلیم مرکزی است و در آن شش دایرهٔ دیگر قرار داردکه با هم مماس‌اند و شش اقلیم دیگر را نشان می‌دهند[۲]. برخلاف نقشه‌های جغرافیایی ما، این نظام دارای مختصات نیست و هم‌چنین با روش‌هایی که در آنها مناطق مختلف، جای ثابت و معیّن یافته است، هیچ‌گونه مناسبتی ندارد و هم‌چون مَندَلَه (نقشهٔ‌کیهانی قدیم هند)گرایش آن بیشتر به این است‌که الگو و قالب اساسی علم جغرافیا قرارگیرد.کافی است محوری قائم فرض‌کنیم‌که از میان اقلیم مرکزی عبورکند و بعد، سه‌کشور خاوری را چنان بچرخانیم که روی بخش باختری منطبق‌گردد.

در این جاست‌که همهٔ مکان‌های مقدّس اقلیم خاوری می‌توانند در اقلیم باختری، مشابه داشته باشند و شناسایی شوند. بدین‌سان، هم‌آواز با مغان دورهٔ ساسانی، زادگاه زرتشت پیامبر، محل نیایش و دعوت او را این‌جا در آذربایجان می‌یابیم؛ زیرا این محل خاکی نیست‌که به روح تقدّس می‌بخشد، بلکه برعکس روح است‌که محل‌ها را متبرّک می‌کند و آنها را به‌صورت "مکان‌های مقدّس" درمی‌آورد؛ مکانی‌که چارچوب الهام‌ها و جذبات او و تاروپود روایاتی است‌که روح در آنهاگذشته و آیندهٔ خود را به خویشتن می‌نمایاند.

---

۱. رک: محبوب القلوب، از قطب‌الدّین اشکوری، چاپ سنگی، شیراز، بدون تاریخ (چاپ سنگی مذکور، فقط شامل بخش اوّل از سه بخش این اثر بزرگ است.)

۲. برای ملاحظهٔ طرح فرضی هفت کشور، آن‌چنان‌که در این مقال توصیف شده است، به کتاب هانری کربن با عنوان ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی، چاپ ۱۹۶۱ پاریس، توسّط بوشه و شاستل، مراجعه شود. فکر "چرخش" را مدیون مرحوم‌ه. س. نایبرگ هستیم.

لحظه‌ای پیش دربارهٔ "تاریخ استعاری" سخن گفتیم. جلوهٔ تاریخ پیامبر ایرانی، آن‌چنان‌که در چشم‌انداز سرزمین آذربایجان جای دارد، به‌نظر من این‌گونه است و این چشم‌انداز، خود بدان‌جهت استعاری است که چیزی پنهان، نشانی اسرارآمیز از وجود ناپیدا، از باطنی که "ظاهر" نماد آن است، در آن جای داده شده است (و چنین است مفهوم اوّلیّهٔ لغت یونانی emblèma)[۱].

حال خود را در مراغه، مرکز این منظرهٔ جغرافیایی استعاری (که صحّت روایات مربوط به آن بر ما روشن شده است) قرار دهیم تا به اظهارات مطنطن و جسورانهٔ شیخ اشراق جوان گوش فرا دهیم، این اظهارات را در فصل بیست و دوم یکی از رساله‌های وی با عنوان کلمة‌التصوّف می‌یابیم:

> در میان پارسیان قدیم، گروهی وجود داشت که افراد آن را "حق" رهنمون بود و به‌کمک آن از عدل و انصاف پیروی می‌کردند[۲].

شیخ اشراق می‌گوید:

> اینان فرزانگان والایی بودند که نباید آنان را با مغان ثنوی، یعنی مجوسان اشتباه کرد. ما فلسفهٔ والای اشراقی ایشان را که تجربهٔ شخصی افلاطون و سایر حکیمان پیشین به مرحلهٔ شهود رسانیده بود، در کتاب حکمة‌الاشراق احیا کرده‌ایم و در کاری این چنین، کس بر من پیشی نگرفته است[۳].

اظهارات مذکور، نهایت درجهٔ صراحت را دارد و از این نظر، غیرقابل ردّ است که سهروردی در آثار خود، با ارجاع مکرّر به کتاب حکمة‌الاشراق، کتابی که حاوی طرح بزرگ زندگی و وصیت‌نامهٔ روحانی وی می‌باشد، آن را مؤکّد می‌سازد. جای تأسّف است

---

۱. سخنران، واژهٔ "emblématique" را به‌عنوان صفت برای کلمهٔ "paysage" و "histoire" به کار برده است که ما معادل آن را "استعاری" انتخاب کرده‌ایم و ریشهٔ صفت مذکور، کلمهٔ یونانی "embléma" می‌باشد.

۲. اعراف / ۱۵۹.

۳. برای عبارت مذکور از کتاب کلمة‌التصوّف، رک به ص ۱۷۰، عنوان "سهروردی" در عقل سرخ، مجموعهٔ پانزده رساله و روایات عرفانی که به کوشش هانری کربن از فارسی و عربی به‌فرانسه ترجمه و تحشیه شده و در ۱۹۷۶ توسّط فایار در پاریس انتشار یافته است (شمارهٔ ١٤ از سلسله انتشارات "استاد روحانی").

که نگارندگان تاریخ فلسفه، به‌ویژه فلسفهٔ اسلامی، مدّتی دراز از چنین مطالبی بی‌خبر بوده‌اند.

اکنون در محتوای اظهارات فوق، دقیق‌تر شویم؛ موضوع به گروه برگزیده‌ای از مردم ایران باستان مربوط می‌شود، امّا مؤلّف برای توجیه و تبیین آن، از یک آیهٔ قرآن استفاده می‌کند که دربارهٔ قوم موسی آمده است. نظر مؤلّف که هم‌اکنون دوباره به آن خواهیم پرداخت، خود قابل تفسیر است؛ زیرا نمودار تأویلی است که با آن می‌توان از ظاهر به باطن پی برد و اگر با آن نتوان همهٔ اسرار نهان را کشف کرد، دست‌کم یکی از رازهای یک تاریخ استعاری را می‌توان هویدا ساخت.

"تأویل" مشی فکری ویژهٔ اسلام روحانی، یعنی اسلام عرفاست. پس نتیجه می‌گیریم که هدف شیخ اشراق این است که به‌کمک منابع روحانیّت گسترده و فراگیرندهٔ اسلامی، طرح خود را با موفقیّت به انجام رساند. این رفتار سهروردی، به عنوان باستان‌شناس یا پژوهندهٔ سند تاریخی نیست، بلکه ابراز علاقه به‌کسانی است که به نظر وی از نیاکانش به‌شمار می‌آیند و چهر و تبارش نیز به ایشان می‌رسد. بعد از این است که "خسروانیون" در چشم او پیشگامان "اشراقیّون" خواهند بود.

موضوع دیگری که باید باز مورد توجّه قرار دهیم، این است که طیّ یادآوری از فرزانگان پارسی، نام افلاطون نیز آمده است. گمان می‌کنم در مغرب‌زمین، برای اوّلین بار در قرن پانزدهم بود که ژیست پله‌تون، فیلسوف بزرگ بیزانس، نام افلاطون و زرتشت را با هم آورد. از این‌رو، این مسأله که سه قرن پیش‌تر، یک اندیشمند ایرانی، اهل همین سرزمین آذربایجان، نام حکیم یونانی و پیامبر ایرانی را با هم در برنامهٔ آثار و زندگی خود آورده است، اهمیّت شایانی دارد.

بی‌شک به دشواری می‌توان این نظر را رد کرد که سهروردی جوان در همین سرزمین از یک سو با زرتشتیان ــ که آشنایی مستقیم و معتبر خود را با نظریّهٔ زرتشتیان در مورد تکوین عالم، ظاهراً مدیون ایشان است ــ و از سوی دیگر با مسیحیان نسطوری

روابطی داشته است. می‌دانیم که مسیحیّت نسطوری در اواخر دوران ساسانی، شکل خاصّ مسیحیّت شاهنشاهی ایران بود و تحت همین شکل و به نام "مسیحیّت شرقی" بود که مسیحیّت نسطوری از راه تبّت[1] تا خاور دور، رواج و اشاعه یافت. در همین سرزمین آذربایجان، شاهد شکوفایی آن در دوران ایلخانان مغول، یعنی در قرن سیزدهم هستیم.

شاید سهروردی، آشنایی بی‌واسطهٔ خود را با متون انجیل ــ که تأویل وی از آنها را به‌زودی خواهیم گفت ــ مدیون همین مسیحیان نسطوری باشد. امّا هیچ‌یک از این تماس‌ها ــ اگر واقعاً هم وجود داشت ــ برای پیدایش یک شیخ اشراق بسنده نمی‌نمود، مگر آن‌که قبلاً و پیش از هر چیز، شیخ اشراق خود وجود داشته و با معیار درونی وجود خویش، پذیرای این تماس‌ها بوده باشد. معیار درونی مذکور که خود شیخ، خالق آن است، مطالبی را از طریق هر یک از این دو دسته شناخت، نظام می‌بخشد و به سوی هدفی معیّن هدایت می‌کند.

سهروردی، "شیخ شهید" به سال ۵۸۷ هجری (۱۱۹۱ میلادی) در حلب به سن ۳۶ سالگی (خورشیدی) در راه عقیدهٔ خود به شهادت رسید. من در این‌جا نمی‌توانم حتّی خلاصه‌ای از شرح احوال و آثار او را یادآوری کنم و شما را به کتاب‌هایی که پیش‌تر منتشر ساخته‌ام، ارجاع می‌دهم[2]. فقط می‌خواهم به استناد اظهارات رسمی که هم‌اکنون شنیدیم، نقطهٔ آغازین مکاشفات اندیشهٔ شیخ اشراق را دریابیم و براساس آن ببینیم که مباحث ناشی از افکار ایرانی، یونانی و مسیحی چگونه نظام می‌یابند تا به‌شکل یک فلسفهٔ مابعد طبیعی به اوج مدار خود برسند. فلسفهٔ اشراق، روشنایی اختران به هنگام طلوع و روشنایی "شرق" در معنای مابعد طبیعی آن خواهد بود. نقطهٔ آغاز مکاشفات اندیشهٔ شیخ

---

۱. رک: بازرگانان مروارید، نوشتهٔ B. E. Colless، قسمت ششم، فلات تبت، در جلد پانزدهم "ابرنهرین" (چاپ ۷۵ـ۱۹۷٤ لیدن، توسّط J, Bowman)، صص ۱۷ـ٦ (به‌ویژه از صفحهٔ ۸ به بعد: نسطوریان در تبّت).

۲. در این مورد به کتاب جنبه‌های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی (چاپ ۱۹۷۲ ـ ۱۹۷۱ پاریس توسّط گالیمار) به‌خصوص جلد دوم آن: سهروردی و افلاطونیان ایران هم‌چنین به مبادی یک و دو و سه که این‌جانب بر چاپ جدید آثار سهروردی در سلسله انتشارات انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران به‌نام کتابخانهٔ ایرانی نوشته‌ام، مراجعه شود.

اشراق، متوجّه آن چیزی است که اوستا آن را خُوَرنَه[1] می‌خواند (که در فارسی تبدیل به خورّه[2] شده است) و بهترین ترجمهٔ آن برای ما "نور جلال" می‌باشد.

حکمای اشراقی از این خورنه (یا خورّه) آن‌چنان برداشت می‌کنند که خود زرتشت به عقیدهٔ ایشان تعریف کرده است، یعنی «نوری که از ذات حق، ساطع است و به‌واسطهٔ آن، پاره‌ای اشکال بر پاره‌ای دیگر، در سلسلهٔ مراتب متنوّعی، برتری دارند و به کمک آن، هر انسانی قادر به اجرای فعالیّت یا هنری خاص است»[3]. این درک اشراقی از واژهٔ "خورنه" به نظر، مطابق با برگردان دوگانه‌ای است که پیش‌تر در زبان یونانی برای آن ارائه شده بود؛ جلال[4] و تقدیر (سرنوشت)[5].

می‌توان گفت نظام فکری و شکل روحانیّت حکیم اشراق براساس این مفهوم است که بر حکمت زرتشت نیز حاکم است. سهروردی، این نور جلال یعنی خورنه یا خوره را نوری می‌داند که از آنِ پیامبران است و بنابراین، دارای همان نقش ماورای طبیعی "نور محمّدی" است که شیعیان برای پیامبر و امامان خود قایل‌اند[6].

علاوه‌بر این، مفاهیم مربوط به واژهٔ فارسی خورّه و لغت عربی "سکینه" در اندیشهٔ شیخ اشراق، با هم ارتباط و اقتران دارند[7]. معانی دیگری که از کلمهٔ "سکینه" استنباط می‌شود، مسکن گرفتن و در مسکن اقامت گزیدن است. شیخ، این مفهوم را به نورهای پاک معنوی نسبت می‌دهد که در روح سکنی می‌گزینند و روح معبد آنها "هیکل نورانی" می‌گردد، همان‌سان که معنای کلّی‌تر واژهٔ خورّه، سکنی گرفتن نور جلال در روان

1. Xvarnah
2. Khorrah

۳. رک: عقل سرخ، ص ۱۲٦.

4. doxa
5. tykhê

٦. رک: ایضاً، فهرست کلّی، واژهٔ "خورنه".
۷. در مورد "خورنه" و "سکینه"، به کتاب پیش‌گفته، ص ۱۱۰ و صفحات بعد و نیز به فهرست کلّی، واژهٔ "سکینه" رجوع شود.

فرمانروایان ایران کهن است که جذباتی داشتند و فریدون و کیخسرو، شاهان بختیار، بهترین نمونهٔ آنان‌اند و روان ایشان خود آتشکده است.

بدین‌سان می‌بینیم که در اندیشهٔ شیخ ما ارتباط این دو واژه، از راه مفاهیمی که دارند، چگونه صورت می‌پذیرد. وانگهی، واژهٔ عربی "سکینه" از نظر لغوی، معادل لغت عبری "شِخینا" می‌باشد که معنای آن "حضور اسرارآمیز حق در قدس‌الاقداس هیکل" است. پس، از هر سو به فکر حضور خداوند در "هیکل" برمی‌خوریم.

مجموع خصوصیّات مذکور نشان می‌دهد که چگونه ارادهٔ بازسازندهٔ شیخ اشراق به توحید فلسفهٔ پیامبری باستانی ایران و فلسفهٔ نبوّت آل ابراهیم، یعنی دورهٔ پیامبران تورات و قرآن، منتهی می‌گردد. آنگاه متوجّه نیّت بی‌باکانه‌ای می‌شویم که چنان‌که لحظه‌ای پیش دیدیم، تأویل آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف را به وی الهام داد؛ تأویلی که امتیازی را که آیهٔ قرآن به طبقه‌ای ممتاز از قوم یهود نسبت می‌دهد، در مورد طبقهٔ ممتاز حکمای فرس قدیم، تعمیم می‌بخشد. این موضوع به‌نظر من، دارای اهمیّت اساسی است، هر چند تاکنون ــ بنا به دلایل روشنی که جای ذکر آن نیست ــ از نظر مورّخینی که می‌خواهند مجموعهٔ کلّی وقایع و جریان‌های بزرگ تمدّن را مورد توجّه قرار دهند، دور مانده است.

به کمک مدارک دورهٔ هخامنشی که در تورات محفوظ است (کتاب‌های عزرا، نحمیا، استر و دانیال) ایران کهن با سرنوشت هر سه شاخهٔ آل ابراهیم (یهودی، مسیحی، اسلامی) از قدیم همواره پیوند یافته است. امّا اینک می‌بینیم که شیخ اشراق، تحت تأثیر ارادهٔ احیای فلسفهٔ حکمای فرس قدیم، آگاهانه دست به استقرار پیوندی می‌زند که در اثر آن، افکار ایرانی، یا دقیق‌تر بگوییم، فلسفهٔ پیامبری ایران، از ملّت ابراهیم جدایی‌ناپذیر می‌گردد. در این موضوع، یک واقعیّت معنوی موجود است که بر افق دید ما پرتو می‌افکند؛ پرتوی که می‌تواند به حکمت‌ها و الهیّاتِ "راه‌گم‌کردهٔ" ما کمک بسیار کند.

این نحو اتّخاذ روش سهروردی در مورد افکار و فلسفهٔ ایرانی را از ورای عقیدهٔ وی نسبت به یونانی‌گری، یا بهتر بگوییم نسبت به روایاتی که تعالیم حکمای یونان باستان را

در عالم اسلام رواج دادند، به‌شکلی می‌توان باز یافت. اوّلین و مهم‌ترین دلیل آن، این است که به‌نظر سهروردی و به‌مثابه عرفا به‌طور اعمّ، فیلسوفان قدیم یونان نسبت به پیامبران به هیچ‌وجه بیگانه نبودند، چه ایشان خودکلیهٔ دانش خویش را از مشکات نبوّت گرفته بودند. به نظر شیخ اشراق، منشأ موجودات نورانی و جهان بی‌کران ملکوت "فرشتهٔ خدایان"، در خداشناسی افلاطون نوشتهٔ پروکلوس[1] همان خورنه، یعنی نور جلال می‌باشد.

سهروردی حق دارد به نظر فلسفی حکمای فرس قدیم استنادکند که طبق آن، هر یک از انواع عالم فلکی و عالم ناسوت، یک "ربّ" و یا "ملک"، یعنی "ربالنّوع" در عالم نور دارند؛ ربّی که عقلی است مستقل و اقنومی یک‌پارچه از نور، و حاکم بر آن نوعی است که آیت و مظهر اوست و وی رب النّوع آن است[2]. از این‌رو نوع بشر، یعنی انسان نیز رب النّوع مربوط به خود را داراست. سهروردی نام‌ها و تکالیف فرشتگان مقرّب (امهرسپندان)، ایزدان و کیهان‌شناسی آیین زرتشت را به‌کمال می‌شناسد و برداشتی که از طبیعت کامل یا "طباع تامّ" دارد، مفهوم فْرَوَرتی[3] را نیز شامل است که در حکمت زرتشت، جوهری آسمانی و ملک هر موجود نورانی است. در این مسیر بود که سهروردی در قالب الفاظ فرشته‌شناسی آیین زرتشت، نظر افلاطون را دربارهٔ عقاید اصلی درک کرد.

شگفت است که سهروردی بدین طریق، هفت قرن پیش‌تر، الهام قلبی جمز

۱. فیلسوف مشهور نوافلاطونی (تولّد در قسطنطنیه به سال ٤١٢ میلادی و درگذشت در آتن به سال ٤٨٥) که فلسفه را در اسکندریه فراگرفت و در آتن به تدریس آن پرداخت. وی تفسیرهای بسیار مهمی بر آثار افلاطون و طرفداران فلسفهٔ او نوشت و خود نیز مقالات و کتبی بسیار جالب دربارهٔ مباحث مختلف دارد. رسالهٔ دربارهٔ علل از او که به غلط به ارسطو نسبت داده شده بود، در قرون وسطی اقبالی فراوان دید. پروکلوس را از فرزانگان یونان و نیز از الهام‌شدگان می‌دانند. م.

۲. به فهرست کلّی جلد چهارم از کتاب جنبه‌های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی و نیز به فهرست "عقل سرخ"، واژهٔ "ارباب انواع" مراجعه شود.

۳. طرز خواندن درست کلمه‌ای که اغلب آن را "فراوشی" خوانده‌اند. به واژهٔ فارسی "فروهر" رجوع شود.

دارمستتر، ایران‌شناس بزرگ را مورد تأیید قرار می‌دهد، با این درک که شایسته است ایزدان آیین زرتشت در مفهوم "قدرت‌ها"[۱] مورد تعبیر و تفسیر قرار گیرند، همان‌گونه که در آثار فیلون[۲] به این‌گونه تعابیر برمی‌خوریم[۳]. از آن‌جهت به خود اجازهٔ صحبت دربارهٔ نوافلاطونی بودن آیین زرتشت از دیدگاه سهروردی را داده‌ام که بازتاب‌های زیادی از چنین نظری را در آثار وی دریافت و احساس کرده‌ام و این بازتاب‌ها به‌نوبهٔ خود در شیوهٔ درک سهروردی از مفهوم اصلی دین مسیح نیز منعکس است.

نظر سهروردی در باب ملائک یا ارباب انواع، لحظه‌ای پیش، مرا واداشت تا لفظ "رب النّوع انسانی" را بر زبان آورم. در جهان‌شناسی ابن‌سینا، این فرشته از نظر سلسلهٔ مراتب، عقل دهم (عقل عاشر، واهب الصور یا عقل سرخ) است؛ عقلی که هم عقل فعّال فیلسوفان است و هم روح‌القدس، یعنی جبرئیل متکلّمان؛ و بنابراین، هم فرشتهٔ معرفت است و هم فرشتهٔ وحی یا الهام. چون نظریهٔ تکوین عالم در فلسفهٔ سهروردی دارای یک رکن نمایشی است که فلسفهٔ ابن‌سینا فاقد آن است، لذا چهرهٔ این ملک در آثار سهروردی، سرشار از شهودی فریباست.

فرشته‌ای که سهروردی در داستان آواز پر جبرئیل مخاطب اوست، دو بال دارد که یکی از نور و دیگری از ظلمت است، او عقل سرخ است که خود، رنگ جلوه و ظهورش را برای این صاحب‌کشف و شهود بیان می‌دارد و او را به‌رنگ سرخ صبح و شام، آمیزهٔ روز و شب و نور و ظلمت، رجوع می‌دهد. این چهره، بر پهنهٔ نظر فلسفی و افکار روحانی وی سایه‌افکن است و در داستان‌های کوتاهی که به‌منظور آشناکردن با روحانیّات تحریر کرده است، به‌خوبی بیان می‌شود. این همان ملکی است که شیخ اشراق، در کتاب هیاکل نوریه به ما می‌گوید:

در سلسلهٔ مراتب ملائک مقرّب نوری که عقول غیرمادّی هستند، یک عقل هست

1. Dynameis

۲. فیلسوف اسکندریه که به سال ۱۳ پیش از میلاد به دنیا آمد و به سال ٥٤ میلادی از دنیا رفت.

۳. رک: عقل سرخ، ص ۱۲٦ و نیز ص ۵۰۵.

که رابطه‌اش با ما، مانند رابطهٔ پدر با فرزند است. این عقل، پدر ما و ربّ النّوع بشری است که آیت و مظهر اوست... این همان روح القدسی است که در میان فیلسوفان، عقل فعّال نام گرفته است[۱].

این درست همان رابطه‌ای است که اصطلاح Noûs Poïetikos[۲] در مکتب نوافلاطونی آن را بیان می‌دارد، امّا نزد سهروردی، مشخّص‌کنندهٔ تأویل و تفسیر او در زمینهٔ مسیح‌شناسی است. سهروردی شواهد فراوانی از انجیل یوحنا می‌آورد که لفظ "پدر" در آنها به‌چشم می‌خورد. امّا هر بار، چهرهٔ این پدر با آن ملک انسانی انطباق می‌یابد که مخاطب وی است و هم‌چنین پایان آن مسیر روحانی می‌باشد که در داستان‌های شهودی خود توصیف می‌کند. در این مورد نیز ویژگی خاصّی با اهمیّت اساسی وجود دارد که می‌توان آن را مسلک یوحنایی اشراقی خواند[۳].

همه‌چیز آن چنان است که گویی مفهوم رب النّوع که از اصول مزدیسنا و فلسفهٔ افلاطونیان جدید نشأت گرفته است، شیخ ما را به بازیابی نوعی مسیح‌شناسی بسیار کهن، مسیحیّت آغازین، می‌کشاند که اصطلاح "مسیح فرشته" مشخِّص نوع آن است. نمودشناسی مذهبی توانسته است نشان دهد که در عقیدهٔ مزدایی فرورتی (فرشتهٔ شخصی، همزاد آسمانی یک موجود) شکلی از مناسبات ادریس با انسان ملکوتی و مسیح با آدم آسمانی وجود داشته است[۴].

اعتقاد شیخ اشراق دقیقاً ناظر به همین نوع رابطه میان "فرشتهٔ بشریّت" و مسیح است؛ مسیحی که با حواریّون خود از "پدر من و پدر شما" سخن می‌گوید. "فرشتهٔ روح القدس" به‌مثابهٔ "روح‌القدس"، همان مسیح ازلی و ابدی است که در وجود هر یک از

---

۱. مأخذ پیش، ص ۵۲، "هیکل چهارم".
۲. به معنای عقل فعّال.
۳. مأخذ پیش، صفحات ۳۹، ٦٥، ۸٤.
٤. مأخذ پیش، ص ۱۷۷. این برداشت موفّق، مکاشفه‌ای از رودلف اوتو (Rudolf Otto) بود.

هفت پیامبر بزرگ[۱] تجلّی کرده است، همین مفهوم است که ما در پیامبرشناسی اسلامی، در تفسیر اصطلاح "حقیقت محمّدی" به‌عنوان پیامبری جاوید، ذات پاک ماورای طبیعی حضرت محمّد باز می‌یابیم.

در این‌باره نیز هم‌چنان‌که دربارهٔ یگانگی خورنه و سکینه یا شِخینا گفته شد، یک زمینهٔ مقایسه وجود دارد که تاکنون از جانب پژوهشگران علم ادیان مورد تحقیق قرار نگرفته است. به‌ویژه دربارهٔ پاره‌ای وجوه شباهت میان امام‌شناسی شیعیان و مسیح‌شناسی نسطوریان، مطالب بسیاری باید آموخت و در این راه شاید هم تا مفهوم مزدایی فرورتی باید به‌عقب رفت. تمام این مطالب است که در تصویر استعاری سرزمین آذربایجان، پنهان است. پس می‌بینیم که این تصویر، ما را به بازیابی چه گوهرهایی فرامی‌خواند. فقط می‌خواهم این اندیشه را در شما برانگیزم که چگونه و در چه جهتی، هنوز شیخ اشراق می‌تواند راهنمای گشت و گذار فلسفی ما باشد.

سهروردی طیّ سال‌های متمادی، راهنما و همسفر برادروار من بود. در این‌جا فرصت آن نیست که دربارهٔ چند موضع فلسفی دیگر وی و پی‌آمدهای آنها بحث کنم. تنها به ذکر خلاصه‌ای از اندک چیزی که به شما گفته‌ام، می‌پردازم. با یادآوری آنچه که به‌عقیدهٔ من، یکی از رئوس فلسفه‌اش به‌شمار می‌آید، نقطهٔ مرتفعی را که از بالای آن، ارزش پایدار حکمت عرفانی او پدیدار شده و حتّی در عصر ما نیز اعتبار خود را حفظ کرده است، می‌بینیم.

قلّهٔ فلسفی مذکور، بی‌تردید، همان است که وی در مبحث علم‌الوجود، جهان واسط، یعنی دنیای روح را ــ که رابط میان دنیای عقلانی عقول محض و دنیای مادّی قابل درک توسّط حواسّ ماست ــ ابداع کرد. این همان جهانی است که آن را با اصطلاح "اقلیم هشتم" مشخّص می‌دارد (زیرا دنیای مرئی در جغرافیای بطلمیوس، دارای هفت اقلیم است) و "عالم مثال" نیز که من با واژهٔ لاتینی Mundus Imaginalis آن را ترجمه کرده‌ام، در مفهوم

۱. اشاره است به‌آدم، نوح، ابراهیم، داود، موسی، عیسی و محمّد(سلام الله علیهم اجمعین). م.

گستردهٔ خود، دارای همان معناست که البتّه نباید آن را با "تخیّلی" که غیرواقعی است، اشتباه کرد. این شاید یکی از اشتباه‌هایی باشد که از قرن موسوم به روشنایی‌ها (مربوط به فرانسه) و قرن روشنگری (مربوط به آلمان) تاکنون بر دوش مغرب‌زمین سنگینی می‌کند.

با اعتراف به وجود عالم مثال از دیدگاه علم کاینات، سهروردی در باب شناخت شهودی، یک نظر صحیح ابداع می‌کند[1] و از این راه، مسألهٔ وجود Mundus Imaginalis اعتبار خود را محفوظ نگه می‌دارد؛ جهانی که بدون آن، کشف و شهود عارفان و پیامبران و یا رستاخیز، دیگر معنا و مفهومی ندارد. نظریّهٔ شناخت شهودی، رسالت پیامبر و رسالت فیلسوف را لازم و ملزوم یکدیگر می‌سازد و ضمناً دارای ویژگی خاصّی است که از مدّت‌ها پیش از فلسفه‌های کلاسیک ما محو گردیده بود، امّا در تیرهٔ اشراقیان جاودانگی یافت. در تیرهٔ مذکور، می‌بایست ارزش آثار یک اشراقی آذربایجانی قرن پیش، یعنی ملّا عبداله زنوزی را نیز نشان می‌دادیم. امّا باید امشب به وعدهٔ کوتاهی که با یک اشراقی دیگر آذربایجان داریم، بسنده کنیم و ایفای این وعده، با درنظرگرفتن این‌که مخاطب ما ودود تبریزی، تا امروز تقریباً ناشناخته مانده است، بسیار اهمیّت دارد.

۲ ـ ودود تبریزی

(متعلّق به بعد از سال ۹۳۰ هجری، برابر با سال ۱۵۲٤ میلادی)

این فیلسوف اشراقی آذربایجان را تنها از طریق تفسیری می‌شناسیم که تحت عنوان الواح عمادیّه بر یک رسالهٔ مهم سهروردی نوشته و به عمادالدّین اهدا کرده است. "عمادالدّین" لقب شاهزادهٔ سلجوقی، قره ارسلان بن اورتوق، امیر خرپوط از دیار آناتولی است. رسالهٔ سهروردی هم به عربی و هم به فارسی محفوظ است. ودود بن محمّد تبریزی، تفسیر قطور عربی خود را در ربیع‌الثّانی سال ۹۳۰ هجری، برابر با فوریه ۱۵۲٤

۱. مأخذ پیش، فهرست کلّی، واژهٔ "شناخت شهودی".

میلادی به‌پایان رسانید و من چند قطعهٔ مفصّل از آن را در یکی از انتشارات اخیر ترجمه کرده‌ام[۱]. از سوی دیگر، خود او می‌گوید که حاشیه یا تفسیری بر کتاب حکمة‌الاشراق سهروردی نوشته است. فعلاً جز این، مطلبی دربارهٔ زندگانی و آثار او نمی‌توانم بگویم.

امّا امید من، این است که یادکردن از این فیلسوف در حضور شما، انگیزهٔ انتشار جالبی از تفسیر او بر الواح عمادیّه و نیز موجب آغاز پژوهش‌هایی باشد که باکشف نسخه‌ای خطّی از حاشیات او بر کتاب حکمة‌الاشراق به فراهم‌آوردن اطّلاعاتی دربارهٔ آثار و احوال او منتهی گردد. پژوهش‌های مذکور برای تاریخ فلسفه در سرزمین آذربایجان، بسیار جالب خواهد بود.

شیخ اشراق، کتاب الواح عمادیّه را به‌خاطر امیری که از او نام بردیم، تنظیم کرد. این کتاب، یکی از آثار سهروردی است که وی در آنها با علاقمندی و بیش از هر جای دیگر، شواهد فراوانی از طرح بزرگ خود در مورد احیای حکمت اشراق ــ که حکمای فرس قدیم می‌آموختند ــ آورده است. مبحث خورنه، نور جلال، همراه با ذکر یادگارهای مجذوب‌کنندهٔ تاریخ دین ایرانی و فریدون و کیخسرو ــ که در آن کیخسرو نام خود را به‌فرزانگان واصل به این نور، یعنی به خسروانیان داد ــ در این رساله، دارای جایگاه مهمی است. در سرتاسر این کتاب، گویی سهروردی خواسته است با تقدیم این مطالب به‌شاهزادهٔ سلجوقی به وی کمک کند تا فرمانروای ایده‌آل گردد.

ودود تبریزی به‌نوبهٔ خود در بیان طنین افکار سهروردی از تمام جنبه‌هایی که دیدیم، به شرح و بسط کامل می‌پردازد. در هر موردی، خواه دربارهٔ نور جلال مانند سکینه و ایزدشناسی زرتشت در خلال مثل افلاطونی، یا دربارهٔ منزلتی که برای حکمای یونان قدیم درنظر گرفته شده و یا در مورد شیوهٔ درک مطالبی که از انجیل یوحنا به‌عنوان شاهد آورده شده است، ودود تبریزی خود را یک اشراقی کامل می‌نمایاند و با روشی کاملاً ویژه به توجیه این مباحث می‌پردازد و ربط و تناسب آنها را به اثبات می‌رساند.

۱. رک: مأخذ پیش، فهرست کلّی، "ودود تبریزی".

طرح این مسأله به‌خاطر اشاره به اهمیّت فیلسوف مذکور در فلسفهٔ ایرانی ـ اسلامی است. در این فرصت، تنها می‌توانم برای شما چند شاهد به‌عنوان نمونه ذکر کنم.

در حاشیهٔ فصلی که سهروردی با بحث دربارهٔ مثل اعلی (عبارت قرآن، سورهٔ نحل، آیهٔ ٦٠) خورشید مرئی را به‌عنوان "نورالانوار" در عالم اجساد و "وجود ازلی" را به‌عنوان نورالانوار در دنیای موجودات روحانی تجلیل و تبجیل می‌کند، ودود تبریزی چنین می‌نگارد:

> و به علّت همین فضایل و کمالات است که در بین حکمای شرق، بزرگان حکمت و عرفان دربارهٔ وجوب بزرگداشت خورشید سخن گفته‌اند. به علّت ارتباطی که میان خورشید و آتش وجود دارد، آتش، قبلهٔ زرتشتیان گردید، چون آنان آتشکده را پرستشگاه خورشید می‌پنداشتند، گویی آتش جای‌نشین خورشید بود، زیرا با خورشید این تفاوت را دارد که هر لحظه (از روز و شب) و در هر جایی حاضر است و خودنمایی می‌کند[۱].

این اظهارات، جنبهٔ تمثیلی خاص و عجیبی دارد. بنابراین، سهروردی کاملاً آگاه بود که این اختر قابل رؤیت که خود آن را با نام ایرانی "هُوَرَخش" می‌خواند، رب النّوع شهریور (خْشَترَه وَئیریَه) ایزد مرئی زرتشتی است. خورشید ملکوت، همین ایزد است و آتشکده نیز ما را به‌همین خورشید روحانی ملکوت ارجاع می‌دهد؛ زیرا درنهایت امر، اشراق عبارت است از طلوع خورشید ملکوت. زائری که در زمان ما به بازدید تخت سلیمان، معبد آتش پادشاهی روزگار ساسانیان می‌رود، می‌تواند با آگاهی کامل، این صفحه از نوشته‌های ودود تبریزی را باز خواند.

فیلسوف اشراقی ما، از فیلسوفان یونان به عنوان پیامبران یونانی، برای تفسیر عبارتی از یک عارف اسلام، دعوتی می‌کند که کمتر از مورد بالا جنبهٔ نمونه ندارد. عبارت مذکور، همان عبارت حلّاج، عارف شهیر است که می‌گوید: «حسب الواحد افراد

۱. مأخذ پیش، ص ۱۰۹ و ۱۲٤ و واژهٔ خورشید در فهرست.

الواحد له»[1] این جمله را ودود، طیّ یک صفحهٔ طولانی تفسیر می‌کند و در آن، نام سقراط و افلاطون به‌میان می‌آید. ما بخشی از آن صفحه را در این‌جا ذکر می‌کنیم:

> شاید معنای این گفتار درنهایت همان چیزی است که سقراط می‌خواست بگوید، آن‌گاه که گفت: ابدان، قالب‌ها و ابزارهای ارواح‌اند، ابدان فاسد می‌شوند و از میان می‌روند، درحالی که ارواح به عالم غیرمادی خود... باز می‌گردند. افلاطون نیز با گفتن جملهٔ زیر، به‌سرنوشت ارواح اشاره می‌کرد: روح‌ها در دنیایی بودند که اینک خاطرهٔ آن را در یاد دارند. آنها بیدار و آگاه بودند و از زیبایی، شادی و شادمانی که آن دنیا در خود داشت، برخوردار می‌شدند. سپس آنها را به این جهان فرود آوردند تا شناخت واقعیّت‌های جزئی را فراگیرند و از طریق قوای حسّاسهٔ خویش، آنچه را که در جوهر خود نداشتند، کسب کنند. پوشاک گرانبهای ایشان (ترجمهٔ لفظی: پرهای ایشان) با فرود آمدنشان فرو ریخت و تا زمانی که در این جهان، بال‌هایی به دست نیاوردند و پرواز خود را از سر نگرفتند، به‌سقوط خود ادامه خواهند داد[2].

متن مفصّل مذکور، نمونهٔ ویژه‌ای از اعتقادات افلاطونی اشراقیان است که خود، عرفان اسلامی را در آن گنجانیده‌اند. در حاشیهٔ اشعاری دیگر از حلّاج، ودود هم‌چنان به‌یادآوری از حکمای یونان ادامه می‌دهد. وی دربارهٔ پیشی‌گرفتن صوفیانه بر مرگ به‌عنوان تنها راه زنده از این جهان رفتن، نام هومر، اسکندر یونانی و نیز یک فیلسوف گمنام یونانی را ذکر می‌کند. این فیلسوف گمنام می‌گوید:

> بکوش تا پس از مرگ زنده بمانی و این مرده‌ای که اکنون هستی با مرگ دومی روبرو نشود[3].

تنها فیلسوفان اشراقی بودند که می‌توانستند نام حلّاج و سقراط و افلاطون را در یک جاگرد آورند. یونان‌گرایی آنان با یونان‌گرایی حکمای رازدار[4] رنسانس فرانسه پیوند

۱. مأخذ پیش، ص ۱۰۲ و ۱۱۹.
۲. مأخذ پیش، ص ۵۲، "هیکل چهارم".
۳. مأخذ پیش، ص ۱۰۲ و ص ۱۱۹.

4. hermétistes

دارد و بی‌تردید، یونانگرایی اومانیست‌ها نیست و با یونانگرایی زاییدهٔ مکتب عقلی روشنگری آلمان،کمتر از همه نزدیکی دارد. اصول عقاید دین مسیح نیز با برداشتی که اشراقیان از مسیحیّت دارند، دارای فاصله‌ای به همین اندازه است.

ودود تبریزی صفحات طویلی را صرف تفسیر اشارات بـه مسـیح‌شناسی در آثـار سهروردی می‌کند. صفحات مذکور، معرّف اطّلاعات شایان او دربارهٔ روایات مختلف و دشواری‌های اصول دین مسیح است. او نیز مانند شیخ اشراق، مفهوم کـلمهٔ ″پـدر″ را در موردی که ملک روح‌القدس ″پدر روح‌های ما″ خوانده می‌شود، تصریح می‌کند. مسلّماً این کلمه را نباید به مفهوم زیستی آن درنظر گرفت، بلکه معنای نوعی ″رابـطهٔ پـدری″، مشابه رابطهٔ ارواح آسمانی که هر یک، علّت غائی آسمان مربوط به خود هستند، با عقول کرّوبی است که از آن صادر شده‌اند.

ودود تبریزی، برای مدلّل ساختن طرز فکر خود، صفحهٔ جالبی را از فلوطین (شیخ یونانی)[1] شاهد مـی‌آورد. مـناسبت مـیان مـلک روح‌القـدس و عـیسی بـه‌عنوان ″پسـر روح‌القدس″ را باید به مفهومی مشابه درنظرگرفت[2]. این برداشت، درست منطبق با نظر شیخ اشراق می‌باشد، چنان‌که اندکی پیش از آن یادکردیم. امّا ضمناً به‌طوری که پیش‌تر، اهمیّت آن را برای فلسفهٔ ادیان خاطرنشان سـاختیم، احسـاس و مـعنایی از رابـطهٔ مـیان الوهیّت و بشریّت و لاهوت و ناسوت می‌باشدکه بهترین نمونهٔ آن، پیوند فرورتی با روح است و رابطه‌ای از همین‌گونه است که سنّت اشراقی به‌هنگام تفسیر اصول دین مسیح، با پافشاری آن را حفظ می‌کند و به دفاع از آن بـرمی‌خیزد. تأویـل اشـراقـی، چـهرهٔ ایـن روح‌القدس راکه عقل سرخ یا همان ربّ النّوع بشر است تا به افق بالا می‌برد.

برای اشراقیان، مهم این است که تلاش فلسفه، به یک تجربهٔ روحانی منتهی گردد و

۱. مأخذ پیش، ص ۱۲۰: «پلوتن، شیخ یونانی گفت: روح، گوهر والایی است هم‌چون ملک که به گرد مرکز خود می‌چرخد و هیچ‌گاه از آن دور نمی‌شود؛ مرکز آن، عقل است و این عقل است که به دور مرکز خویش در چرخش است و این مرکز همان خیر اوّل است...».

۲. مأخذ پیش، صص ۱۲۲ـ ۱۲۰ و نیز اصطلاح ″پسر روح مقدّس″ در فهرست.

بدون حصول آن، تلاش مذکور، اتلاف وقت بیهوده‌ای است. برای فیلسوف، سرانجام کوشش او، حصول اتّصال به "عقل فعّال" است. برای حکیم اشراقی که به یکی بودن ملک معرفت و ملک وحی ایمان دارد، این اتّصال با روح‌القدس صورت می‌پذیرد که حکیم در تسمیهٔ آن صراحت دارد.

برای ودود تبریزی، همانند سهروردی، دو راه به این هدف منتهی می‌گردد و باید این دو راه را با هم یکی ساخت: یکی راه ادراک و دیگری راه تصوّر. به عبارت دیگر، یکی راه اتّحاد ادراکی روح (که عقل فعّال می‌شود) با عقلی است که بر آن حاکم است، و دیگری راهی است که مستلزم جلوه یافتن فرشته از طریق مخیّلهٔ فعّال شهودی است به‌گونه‌ای که عقل نظری، یک دید واقعی از فرشته دارد و با آن به گفتگو می‌پردازد[1] (و این همان رکن رکین روایات عرفانی سهروردی است).

از این راه است که سرانجام به‌نظر اشراقی معرفت شهودی و از آن‌جا به "علم‌الوجود عالم مثال" باز می‌گردیم. در این مرحله نیز زیباترین مثال‌ها شکفته می‌شوند؛ مثلاً استعارهٔ مخیّلهٔ فعّال، جلوهٔ درخت افروخته است که موسی آن را ادراک کرد و از اعماق این درخت بود که صدای روح‌القدس به گوش می‌رسید[2]. سرانجام، این مخیّلهٔ ممتاز، آتشکده‌ای در درون انسان است به‌نحوی که ویرانه‌های تأثّرآور شیز و تخت سلیمان تبدیل به ویرانه‌های یکی از همان شهرهایی می‌شود که در جای دیگر، آنها را "بلاد استعاری" نام داده‌ام[3].

یقین دارم همین مطالب مختصری که بیان کردم، کافی است تا از میزان اهمیّت و فایدهٔ آثار ودود تبریزی، شارح شیخ اشراق، و لزوم شناسایی هرچه زودتر آثار و احوال او آگاه شده باشید. به این امید، مصاحبت آموزندهٔ او را ترک می‌گوییم تا به آخرین قرار

۱. مأخذ پیش، ص ۱۱۲ از متن و ص ۱۲۷.
۲. مأخذ پیش، فهرست، "درخت افروخته" (مربوط به موسی و کوه طور). م.
۳. به مطالبی که دربارهٔ "مدینه‌های تمثیلی"، در پیش‌گفتار کتاب بزرگ مصوّر Henri Stierlim تحت عنوان اصفهان، تصویر بهشت (انتشارات سیگما، ژنو ۱۹۷۶) نوشته‌ام، مراجعه شود.

ملاقاتی که امشب با سومین فیلسوف آذربایجان، یعنی ملّارجب علی تبریزی داریم، برویم.

۳ ـ ملّارجب علی تبریزی
(۱۰۸۰ هجری، برابر با ۷۰ ـ ۱۶۶۹ میلادی)

من قرار این ملاقات را به این نیّت گذاشتم تا همگان بدانیم که فلسفهٔ سنّتی ایرانی ـ اسلامی ما تا چه پایه از دنباله‌روی نظر اکثریّت و یا پای‌بندی بی‌چون و چرا به عقاید خشک و تعصّب‌آمیز به دور است. درواقع رجب‌علی تبریزی، نمایندهٔ یک جریان فلسفی بسیار متفاوت با اشراق است که از سهروردی تا ملّاصدرا و ادامه‌دهندگان مسلک آنان اشاعه می‌یابد[1]. او را در زمرهٔ مشائیان یا پیروان مکتب ارسطو به‌شمار آورده‌اند و به نظر من، این داوری با اندکی شتابزدگی صورت گرفته است؛ زیرا مرز میان عقاید ارسطو و عقاید افلاطون، میان مشائیان و اشراقیان در فلسفهٔ ایرانی ـ اسلامی، به‌وضوح معیّن نیست و از این‌رو، گاه سوانح مرزی پیش می‌آید. منظور من این است که برای بسیاری از فیلسوفان ارسطویی اتّفاق می‌افتد که دانسته یا ندانسته در آن‌سوی مرز، یعنی طرف اشراقیان قرار می‌گیرند. مگر خود رجب‌علی تبریزی، فلسفهٔ الهی منسوب به ارسطو را ــ که چیزی جز مباحث مستخرج از سه انئاد[2] آخر فلوطین، فیلسوف نوافلاطونی نیست ــ یادآور نمی‌شود؟

دربارهٔ زندگی رجب‌علی تبریزی که اندیشمندی بزرگ بود، اطّلاعات بسیار کمی دردست داریم. امیدوارم که گفتگوی امشب، مسبّب انجام پژوهش‌های ثمربخشی در این زمینه گردد. می‌دانیم که او هم‌عصر شاه عباس دوم (۱۶۶۶ ـ ۱۶۴۲) بود و این پادشاه با

---

۱. دربارهٔ آثار و نظریّهٔ فلسفی رجب‌علی تبریزی به صفحات ۹۳ تا ۱۱۶ از بخش فرانسهٔ جلد اوّل کتاب برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز، تألیف سیّد جلال‌الدّین آشتیانی و هانری کربن (هیجدهمین مجلّد از سلسلهٔ کتابخانهٔ ایرانی چاپ ۱۹۷۲ در تهران و پاریس) مراجعه شود.

2. Ennéades

بازدیدهای مکرّر خود، او را مفتخر می‌ساخت و نیز می‌دانیم که او در زمرهٔ شاگردان انبوه میرابوالقاسم فندرسکی[1] بود و به‌نوبهٔ خود شاگردان فراوان داشت. من تنها یکی از مشهورترین آنان، قاضی سعید قمی[2] را نام می‌برم که گرچه نظریّات استاد خویش را در باب مابعدالطّبیعهٔ وجود کاملاً پذیرفته است، در عین حال "حکمت اشراق" سهروردی را نیز به دقّت مطالعه کرده است.

اندکی پیش، از تجاوز مرزی صحبت می‌کردم؛ نمونهٔ آن این است که تأثیر اشراق را در شرح معظم قاضی سعید قمی بر کتاب *التوحید* ابن‌بابویه (شرحی که متأسّفانه ناتمام ماند) و یا شرح ملّاصدرای شیرازی بر کتاب *اصول کافی* کلینی به‌روشنی می‌بینیم.

نکات چندی را که امشب می‌توانم به اطّلاعتان برسانم، در اطراف عناوین سه اثر رجب‌علی متمرکز می‌کنم.

۱ـ *اثبات واجب* دربارهٔ اثبات واجب الوجود؛ رساله‌ای در باب تفسیرپذیری لفظ "وجود" و نیز فلسفهٔ الهی نبوّت. موضع عقیدتی رجب‌علی چنین است که وقتی موجود را به اصل و سرچشمهٔ وجود و وجود را به موجودات غیر واجب الوجود وابسته می‌دانیم، هیچ‌گونه اشتراک ادراکی و معنوی را نباید بپذیریم. برخلاف فلسفهٔ علم‌الوجود ملّاصدرا، در هستی، امکان هیچ‌گونه قیاس و مشابهتی موجود نیست؛ زیرا میان وجود خالق و وجود مخلوق، جز تشابه اسمی و اشتراک لفظی، مطلقاً شباهتی وجود ندارد.

هم‌چنین در وجود نیز قیاسی نیست، منتها خود "وجود" تفسیرپذیر و دارای چند مفهوم است؛ زیرا درک ما از وجود، هرگز از حدّ درک یک وجود مخلوق تجاوز نمی‌کند. بنابراین وجود مطلق نمی‌تواند موضوع بحث مابعدالطّبیعه قرار گیرد و موضوع بحث مذکور، تنها تنزیه، الهیّات مربوط به نفی هر صفتی از ذات واجب‌الوجود می‌تواند باشد.

---

۱. در مورد میرفندرسکی، رک: صفحات ۳۱ تا ۴۷ از بخش فرانسهٔ جلد اوّل مأخذ پیش.

۲. دربارهٔ قاضی سعید قمی به جلد چهارم کتاب جنبه‌های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی (تحلیل و ترجمهٔ شرح فلسفی او بر حدیث الغمامه) و نیز به جلد سوم از برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز مراجعه شود.

رجب‌علی در باب این نظر، تذکّری آمیخته به تلخی به‌شرح زیر دارد:

> عقیدهٔ غالب مردم تا به امروز، این بوده است که هیچ‌گاه کسی چنین نظری را آشکارا ابراز نکرده است و اگر هم کسانی چنین کرده باشند، این نظر چنان ضعیف بود که نام آن کسان، در میان اسامی دانشمندان، هیچ‌گونه شهرتی نداشته است و مردم، بهتان‌های زشتی از خود ساخته‌اند...[۱].

افسوس که در جامعهٔ فیلسوفان نیز مانند هر اجتماع انسانی دیگر، همه چیز همیشه آن‌چنان‌که باید، انجام نیافته است. با وجود این، رجب‌علی در این طریق، همراهان ممتازی دارد. فلسفهٔ او در باب مابعدالطّبیعهٔ وجود، همان فلسفه اعلام شدهٔ اسماعیلیان است[۲]. او پیشرو شیخ احمد احسایی و پیروان اوست و به‌ویژه در جبههٔ نوافلاطونی بزرگ، پروکلوس و رو در روی برخی از شارحان افلاطون قرار دارد.

در عوض، رجب‌علی به صراحت آگاه است که فلسفهٔ الهی منسوب به ارسطو (که شامل تفسیرهای متعدّدی از متون است) طرفدار نظر اوست. وی به فارابی، مسلمهٔ بن احمد بحریطی (یعنی اهل مادرید، متعلّق به قرن دهم)[۳]، شیخ محمود شبستری، یکی از عارفان بزرگ آذربایجان[۴] و سپس به صدرالدّین قونوی استناد می‌کند؛ از فیلسوفان و حکمای هند استمداد می‌کند (و این شاید نشانهٔ تأثیر میرفندرسکی باشد) و به‌ویژه از

۱. رک: ص ۱۰۲ از قسمت فرانسهٔ جلد اوّل کتاب برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز.

۲. رک: رسالات اوّل و دوم از کتاب مؤلّف با عنوان *Trilogie ismaélienne* (مجلّد نهم از کتابخانهٔ ایرانی، چاپ ۱۹۶۱ تهران و پاریس).

۳. قطعهٔ پنجاه و دوم از الرسالة الجامعة را که تصوّر می‌شود اخوان الصفا طیّ آن، پرده از عقاید خود برداشته‌اند و از آثار معظم حکمت اسماعیلیه است، به ناحق به این ریاضی‌دان و ستاره‌شناس والامقام اندلسی متعلّق دانسته‌اند. جمیل صلیبا پیش‌تر، رسالهٔ مورد بحث را با نام مسلمه انتشار داد. آیا می‌توان گفت که رجب‌علی تبریزی هنگام استناد به مسلمه، این رساله را مدّنظر داشته است؟ اگر چنین باشد، باید گفت که چنان‌که توجّه دادیم، خود او از قرابت عقیدهٔ خویش در مابعدالطّبیعهٔ وجود با عقیدهٔ اسماعیلیان آگاه بوده است و در این‌صورت، متن آغاز این گفتار ما دارای وسعتی شگفت‌انگیز و دور دامنه خواهد بود.

٤. به چشم اسماعیلیان، شیخ محمود شبستری یکی از خود ایشان بود. تأویلات اسماعیلیان بر گلشن راز را بنده ترجمه کرده و انتشار داده‌ام و آن را با شرح شمس الدّین لاهیجی که دیدگاه شیعهٔ اثناعشری دارد، مقایسه کرده‌ام. رک: تمامی رسالهٔ سوم از کتاب این‌جانب با عنوان *Trilogie ismaélienne*.

متون مربوط به امامان معصوم شیعه، به‌خصوص از دو خطبه‌ای که امام هشتم، امام علی‌الرضا(ع) دربارهٔ دعوت مأمون، خلیفهٔ عباسی در مرو ایراد کرده بود، شاهد می‌آورد.

خطبه‌های مذکور، در سرآغاز کتاب توحید ابن بابویه آمده و قاضی سعید قمی شرح فاضلانه‌ای بر آنها نوشته است. این‌ها متونی هستند که امام در آنها با استفاده از تمام زوایا و فنون بیان منطقی خویش، فکر اشتراک و هرگونه مشابهت وجود را از آن جهت که شرک را به‌دنبال دارد و موجود را با واجب‌الوجود شریک می‌سازد و از این راه آن را به نقص می‌کشاند، مورد حمله قرار می‌دهد. تمامی امام‌شناسی صوری و نظری که شخصیّت مابعدالطّبیعی امامان را در رنگ و جامهٔ اسماء و صفات خاصّ پروردگار می‌داند، از این مبحث نتیجه‌گیری خواهد شد. ملّارجب‌علی به‌راستی می‌تواند در این جست‌وجوی فلسفی، خود را همراه یاران عالی‌قدری احساس کند.

۲ـ رسالة الاصول الآصفیه[۱]؛ رسالهٔ مفصّلی که مؤلّف، آن را براساس اصل "الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد" که نزد فلاسفه معروف است، طرح‌ریزی کرده است و هدفش این است که همهٔ نتایج ناشی از آن را ارائه کند.

در جریان بسط مطالب، رجب‌علی به مخالفت با نظریّات ابراز شده از جانب فیلسوفی اشراقی هم‌چون ملّاصدرا برخاسته است و عقیدهٔ استحاله یا حرکت جوهری را مردود می‌شناسد. در برابر فلسفهٔ مابعدالطّبیعهٔ ملّاصدرا که وجود را مقدّم می‌داند، ملّا رجب‌علی از فلسفهٔ مابعدالطّبیعهٔ جوهر و ذات دفاع و هرگونه اثبات وجود ذهنی را رد می‌کند.

با این همه، او نیز از مرز تجاوز می‌کند؛ زیرا با وجود آنچه گفته شد، به اظهاراتی از او برمی‌خوریم که در لابلای مباحث روان‌شناختی و علم‌العرفان، مفهوم اصلی اشراقی "علم

۱. توصیف "اصول" با صفت "آصفیه" شاید به‌خاطر اشاره به آصف، ندیم فرزانهٔ سلیمان باشد که علم الکتاب داشت.

حضوری" مجدّداً ظهور می‌کند و این علم، خلأ مابعدالطّبیعی ناشی از ردّ "وجود ذهنی" را پر می‌کند. همین نظر "حصول معرفت از طریق حضور بی‌واسطه"، یادآور عقیدهٔ "درک" نزد فیلسوفان رواقی است و در میان عقاید فلسفی سهروردی آن‌چنان جنبهٔ اساسی دارد که توجیه می‌کند از چه رو پس از صحبت دربارهٔ سهروردی، با رجب‌علی تبریزی قرار دیدار گذاشته‌ایم.

این نظر، ثابت می‌کند که اشیاء و موجودات، با فردیّت ذاتی و با حضور خود، بدون واسطهٔ شکل و یا مفهومی که نمایانگر آنها باشد، قابل شناخت توسّط روح‌اند. "معرفت" عبارت از دریافت یک حضور، توسّط روح است و روح به قوای چندگانه‌ای که فلاسفه آن را به آنها تجزیه کرده‌اند، نیازی ندارد. روح خود، جمع کلیهٔ قوای خویش است؛ زیرا تمامی آگاهی‌هایش، او را به‌سوی خودشناسی هدایت می‌کند. رجب‌علی می‌نویسد:

> این نکته، نکته‌ای شگفت‌انگیز و باریک است که برای فهم و ادراک سخیف، قابل درک نیست؛ زیرا معرفتی است براساس معرفت روح، آن‌چنان‌که روح باید شناخته شده باشد و با همهٔ تلاش معاصرین ما برای نیل به فلسفهٔ واقعی، این معرفت، بی‌نهایت دشوار و حتّی غیرممکن است.[۱]

نوشته‌های رجب‌علی در غایت امر در ما این تأثیر و احساس را ایجاد می‌کند که عمیق و حتّی از جهت وسعت دامنه، مرعوب‌کننده است. گمان دارم اگر بتوانم جزئیات دستگاه فلسفی او در مورد جهان را با مورد مشابه آن در فلسفهٔ ملّاصدرا مقایسه کنم، این احساس مؤکّد خواهد شد. از نظر رجب‌علی، روح متفکّر، از اصل، یک جوهر روحانی و جدا از عالم سفلی است و به‌طور موقّت به یک جسم مادّی این جهانی که سرگذشتی جدا از سرگذشت او دارد، پیوند یافته است.

از دیدگاه ملّاصدرا، در اثر توالی حرکات جوهری است که روح که در آغاز، جزئی از مادّه و جسم بود، از آن جدا شده و غیرمادّی می‌گردد تا بیش از پیش به روح بدل گردد.

۱. رک: ص ۱۱۵ از قسمت فرانسهٔ جلد اوّل کتاب برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز.

این استحاله‌ها از طریق ارتباط شکل‌های جدا شده‌ای انجام می‌پذیرد که شکل‌های برزخ یا عالم مثال، جزء آن هستند. با آن‌که هر دو فیلسوف به هدف واحدی گرایش دارند، منحنی بزرگ مسیر روحانی آنان، تفاوتی عمیق دارد.

۳ ـ معارف الهیّه که تقریباً مجموعهٔ تعالیم استاد است. ملّا رجب‌علی چون دید که نیروی او با بالا رفتن سن به‌تحلیل می‌رود، به نزدیک‌ترین شاگرد خود، محمّد رفیع پیرزاده که به‌راستی فرزند روحانی وی بود، مأموریت نگارش کتاب مهمّی را واگذار کرد که خستگی مانع از آن بود که خود آن را بنویسد. کتاب مذکور که به این طریق، ثمرهٔ همکاری شاگرد و استاد بود، مباحث عمدهٔ تعالیم استاد را انتظام بخشید.[1]

گشت و گذار فلسفی پردامنه‌ای که با هم در معیّت سه فیلسوف آذربایجان داشتیم، به پایان رسید. هدف عمدهٔ من این بود که به شما اطمینان دهم که ما در این‌کار، تنها سیاحت‌گر تاریخ فلسفه و یا کنجکاو به شناختن نوادر از یاد رفته نبودیم. من شخصاً مطمئن هستم که مسایل مورد طرح و بحث این فیلسوفان، پیوسته وجود داشته است و همیشه تازگی دارد.

به یادآوری خلاصه‌ای از آنچه گذشت، بپردازیم: با احیای عمدی یاد فلسفهٔ حکمای فرس قدیم، سهروردی ما را به سوی یک شناخت شهودی می‌برد. این شناخت، پهنهٔ مابعدالطّبیعهٔ قوّهٔ مخیّله را به‌خود می‌گیرد و ملّاصدرا از آن جهت که مخیّلهٔ فعّال را یک نیروی روحانی جدا از اندام طبیعی و جسم لطیف روح می‌شمارد، به دامنهٔ آن بسط بیشتری می‌دهد. فلسفهٔ مابعدالطّبیعهٔ قوّهٔ مخیّله در برنامهٔ کارهای پژوهشی بسیاری از همکاران فرانسوی من قرار دارد و می‌دانم که فلسفهٔ سهروردی، تمام توجّه ایشان را جلب کرده است[2].

ودود تبریزی در برابر ما به‌صورت یک فیلسوف وفادار پیرو مکتب اشراقی جلوه

---

۱. رک: صفحات ۱۱۶ تا ۱۳۷ از قسمت فرانسهٔ جلد دوم کتاب برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز. سیّد جلال‌الدّین آشتیانی در همین جلد، چندین فصل منتشر نشده از معارف الهیّه را آورده است.

۲. نظر این‌جانب، بیشتر متوجّه کارها و تحقیقات همکارانم ژیلبردوران و پل ریکور می‌باشد.

می‌کند. شرح و بسطی که وی دربارهٔ مباحث ناشی از برخورد آیین زرتشت و فلسفهٔ نوافلاطونی، پیامبرشناسی اسلامی و مسیح‌شناسی یوحنا می‌دهد، به این مباحث، چهره‌ای خاص می‌بخشد که تاریخ و فلسفهٔ ادیان هنوز باید مطالب زیادی از آن بیاموزند. مباحث مذکور را همان‌گونه که هست، باید در آثار متفکّران اشراقی جست؛ زیرا در جای دیگری عرضه نمی‌شوند.

ما در رجب‌علی تبریزی، با صعب‌ترین مسألهٔ فلسفهٔ مابعدالطّبیعهٔ وجود و در عین حال، ماهیّت و سرگذشت روح روبه‌رو می‌شویم. گمان می‌کنم در این مقام باید صدای تازه‌ای را در بحث‌هایی که پیرامون این‌گونه مطالب مطرح است، به گوش رسانید.

بنابراین من به راستی فکر می‌کنم اهمیّت دارد که سه فیلسوف ما به همراه تمام همکارانشان در طیّ قرون و همهٔ آنچه که دنبالهٔ رشته‌ای است که باید آن را فلسفهٔ ایرانی ـ اسلامی بنامیم تا خصوصیّت و نوعیّت آن مشخّص گردد، در سایهٔ کوشش‌های ما، وارد مدار فلسفهٔ جهانی شوند. باقی جهان، مدّتی بسیار دراز، ارزش واقعی فلسفهٔ ایرانی ـ اسلامی را نشناخت. فکر می‌کنم امروزه، وجود و مفهوم این فلسفه کم‌کم در سطح توجّه فیلسوفان قرار می‌گیرد و ملاحظه می‌کنید که من کوشش یک عمر پژوهشگری خود را وقف آن کرده‌ام. هدف کتاب برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تاامروز که با همکاری دوستم، استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی شروع شده و من مسؤول بخش فرانسهٔ هر جلد آن هستم[1]، سهیم شدن در همین تلاش است و بالاخره همین تلاش است که انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران در تهران، وجههٔ همّت خود ساخته است.

همکاران عزیز فیلسوف آذربایجان، از همین‌روست که من به زیارت سرزمین سهروردی آمده‌ام تا از شما بیاموزم که شما به‌نوبهٔ خود، قضایا را چگونه می‌بینید و کوشش‌های خود را چگونه باید همگام سازیم. پیش از آن‌که از هم جدا شویم، کلمهٔ سادهٔ زیر را که نشان‌دهندهٔ مسؤولیّت و وظیفهٔ ما در برابر امانتی است که به ما سپرده شده است،

۱. طبق طرح پیش‌بینی شده، این کتاب باید در شش جلد باشد و آثار حدود چهل تن فیلسوف را معرّفی کند.

به عنوان شعار انتخاب خواهیم کرد و آن این است: «کار کنیم!».

زندگی، شخصیّت و آثار ملّاصدرای شیرازی[1]

ترجمهٔ کریم مجتهدی

صدرالدّین محمّد بن ابراهیم شیرازی که بهنحو متداول، تحت لقب پرافتخار ملّاصدرا یا صدرالمتألّهین (سردستهٔ حکمای الهی) شناخته می‌شود، یکی از چهره‌های عظیم‌الشّأن تفکّر اسلامی، خاصّه تفکّر اسلام شیعی و به‌نحو اخص، تفکّر و معنویّت اسلامی در نزد ایرانیان است. بدبختانه در کتاب‌های تاریخ عمومی فلسفه که در غرب نوشته می‌شود، تقریباً هیچ‌گاه به‌نام او اشاره نمی‌گردد و تا وقتی که غربیان هم‌چنان بخواهند مطابق عادت خود به امور فرهنگی مسلمانان فقط از لحاظ تأثیری که در قرون وسطای لاتینی داشته است، توجّه کنند و به‌طور مستقل بدانها نپردازند، وضع به‌همین

۱. متن حاضر، برگرفته از کتاب مقدّمه بر المشاعر صدرالمتألّهین شیرازی (نوشتهٔ پروفسور هانری کربن، ترجمه و پیش‌گفتار از دکتر کریم مجتهدی، به ضمیمهٔ متن فارسی المشاعر ترجمه و شرح از بدیع الملک میرزا عمادالدّوله، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱) است که به‌منظور غنی‌سازی آن، بخش‌هایی از مقالهٔ مقام ملّا صدرای شیرازی در فلسفهٔ ایرانی(که توسّط هانری کربن به‌صورت سخنرانی در سال ۱۳٤۱ (۱۹٦۲ م) ایراد و سپس ترجمهٔ آن به قلم دکتر سیّد حسین نصر در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شمارهٔ اوّل، سال ۱۲، مهرماه ۱۳٤۳ (شمارهٔ مسلسل ٤٥) به چاپ رسیده است) بدان افزوده شده است. قسمت‌های مزبور در سراسر متن، بین دو نشانهٔ « » محصور شده‌اند.

منوال باقی خواهد ماند.

تأثیر مورد بحث، حدوداً در قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) پایان یافته است و نظری که اغلب با قاطعیّت رسمی بیان می‌شود، این است که فلسفهٔ اسلامی با ابن رشد به انتها رسیده است. علاوه بر این، باز آن‌چه اصلاً قابل قبول نیست، ادامهٔ غفلتی است که در دنیای غرب در مورد تفکّر خاصّ شیعی وجود دارد، ولی اگر از لحاظی بتوان تصوّر کرد که چیزی در عالم سنّی با ابن‌رشد به‌پایان رسیده باشد، باز باید گفت که ملّاصدرا و استادانی که قبل از او بوده‌اند و نیز آنها که خلف او به‌حساب می‌آیند، خود مثال‌های بارزی هستند بر این‌که ما بیش از این، نسبت به شعور و وجدان اسلامی که در کسوت شیعی خود به منصهٔ ظهور رسیده است، غفلت نورزیم.

امروز مسلّم است که در این مورد، از نو باید به مطالعه و تحقیق پرداخت. البتّه، منظور این نیست که از زحمات اشخاصِ با حسن نیّتی چون گوبینو که قبلاً در این‌باره به بررسی پرداخته‌اند، قدردانی نکنیم و فراموش کنیم که او برای اوّلین‌بار در یک کتاب غربی، بعضی از فلاسفهٔ ایرانی را که بعداً ما نیز آنها را مورد بحث قرار خواهیم داد، نام برده است، ولی بدبختانه گوبینو به هر طریق در مورد دایرةالمعارف بزرگ فلسفه و حکمت الهی ملّاصدرا، یعنی کتاب اسفار، دچار اشتباه شده و آن را نوعی سیاحت‌نامه دانسته و عنوان چهار سیاحت روح را برای آن برگزیده است.

یکی از پیش‌قدمان دیگر، ادوارد براون است که با توجّه به کلمهٔ عبرانی سِفر[1] ترجیح داده است این عنوان را چهار کتاب ترجمه کند. شک نیست که این اشخاص، اگر متن اصلی کتاب را می‌خواندند، نظر دیگری پیدا می‌کردند، البتّه باید دانست که نسخه‌های این کتاب، نسبتاً کمیاب بوده است و از طرف دیگر، برای این‌که شخص بتواند واقعاً به مطالعهٔ آن بپردازد، می‌بایست در ضمن از آستانهٔ بسیار صعب‌العبوری بگذرد که این نیز برای همگان مقدور نیست؛ آستانه‌ای که بدون شک بر سر در ورودی آن با خطّ

1. Sephr

نامرئی نوشته شده است: «کسی که فیلسوف نیست به این‌جا وارد نشود».

شرح حال ملّا صدرا

امروز ما می‌دانیم که صدرالدّین محمّد شیرازی در شهر شیراز حدوداً در سال‌های ۹۷۹ تا ۹۸۰ هجری قمری، یعنی ۷۲ ـ ۱۵۷۱م در زمان سلطنت شاه طهماسب (۱۵۷٦ ـ ۱۵۲٤م) متولّد شده و پا به عرصهٔ هستی نهاده است. این اطّلاعات دقیق را ما مدیون سیّد محمّدحسین طباطبایی، استاد عالی‌قدر علوم عقلی حوزهٔ علمیهٔ قم هستیم که ابتکار تجدید چاپ و طبع نوین اسفار، شاهکار بزرگ ملّاصدرا نیز از ایشان است. وقتی استاد، تدارک لازم را در مورد این چاپ فراهم می‌آورده است، در یک نسخهٔ خطّی اسفار که به تاریخ ۱۱۹۷ هـ. ق (مطابق با ۱۷۰۳م) از روی نسخهٔ دست‌نویس مؤلّف رونویسی شده بود، در یادداشت‌هایی که ملّاصدرا دربارهٔ متن خود در حاشیه آورده بود و نسخه‌بردار عیناً آن را منعکس کرده، در حاشیهٔ فصلی که به بحث اتّحاد عاقل و معقول اختصاص دارد، این یادداشت را از ملّاصدرا دیده است:

> این مطلب به هنگام طلوع خورشید در روز جمعه، هفتم جمادی‌الاولی سال ۱۰۳۷ هـ. ق. (یعنی ۱٤ ژانویه ۱٦۲۸م) به من افاضه و الهام شد، و در این تاریخ، پنجاه و هشت سال از عمر من می‌گذشت.

کافی است ما سال‌های قمری را دقیق محاسبه کنیم، درنتیجه، تاریخ تولّد ملّاصدرا ۹۷۹ یا ۹۸۰ هـ. ق خواهد بود (یعنی ۱۵۷۱ و یا ۱۵۷۲م)[۱]. این تاریخ و تاریخ رحلت او از این جهان، یعنی ۱۰۵۰ هـ. ق ـ ۱٦٤۰م تنها تاریخ‌های کاملاً مسلّمی است که ما از

---

۱. رجوع کنید به مقدّمهٔ سیّد حسین نصر بر رسالهٔ سه اصل (از انتشارات دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران به‌مناسبت چهارصدمین سال ولادت ملّاصدرا) که به فارسی است و بیشتر در ردّ قشریّون و ظاهربینان نوشته شده است (تهران، ۱۳٤۰ هـ. ش ـ ۱۳۸۰هـ. ق ـ ۱۹٦۱م)، ص ۲؛ منابع اصلی برای زندگی‌نامهٔ ملّاصدرا بدین قرار است: محمّد، خوانساری، روضات الجنّات، چاپ سنگی، تهران ۱۳۰٦ II، صص ۳۳۲ ـ ۳۳۱. روضة‌الصفا، ملحقات رضا قلی‌خان هدایت، چاپ سنگی تهران ۱۲۷۰، VIII ص ۱۲۹، میرزا محمّد تنکابنی قصص العلماء، صص ۳۳۳ ـ ۳۲۹، تهران، ۱۳۱۳؛ محمّدعلی تبریزی، ریحانة الأدب، III صص ٤۲۳ ـ ٤۲۲؛ محمّد ابن الحسن الحرّ العاملی، امل الآمل، تهران ۱۳۰۲، ص ۵۸، حاشیه از محمّد قمی.

زنـدگی‌نامهٔ او دردست داریـم. البـتّه دوره‌هـای عـمدهٔ جنبه‌های ایـن زنـدگی‌نامه را می‌شناسیم، ولی به هر طریق باید بدانیم که ذات و ماهیّت آن را فقط سیر حیات درونـی ملّاصدرا تشکیل می‌دهد و بس.

«شکوه و جلال این زندگی، در شرایط و اوضاع خارجی نیست، بلکه ایـن عـوامـل خارجی فقط به‌صورت پریشانی و انقلاب در زندگی او دخالت کرده و زندگی باشرافت و بااحترامی برای او فراهم نساخت. شرح حال شخصی مـانند مـلّاصدرا در واقـع، مـنحنی حیات درونی او است؛ پیشرفت تفکّرات و تألیف کتاب‌های او و تعلیمات و رابطهٔ او با شاگردانش که به نوبهٔ خود، آثاری به‌جاگذاشتند که استادشان می‌توانست به آن‌ها افتخار کند.

بنده هفده سال پیش (در سپتامبر ۱۹٤۵) برای بار اوّل به ایران آمدم، در آن وقت، چند سال بود کـه در تـرکیه بـه‌سر مـی‌بردم و در آن دیـار، مشـغول بـه تـهیهٔ قسـمتی از نوشته‌های شهاب‌الدّین یحیی سهروردی بودم؛ آن‌کس که ما او را در ایران، شیخ اشراق می‌نامیم، آن‌که در سن سی و هشت سالگی در سال ۵۸۷ در حلب به شهادت رسید.

صدرالدّین شیرازی، مانند چند حکیم دیگر، شرحی کـه عـبارت از تـوسعه و بسـط عقاید شخصی او بوده، بر کتابی که در آن سهروردی، تمام افکار زندگی جـوان خـود را جای داد، نگاشته است. این دو نام و این اثر از یکدیگر غیرقابل تفکیک‌انـد و بـه ایـن دلیل، من احساس می‌کردم که سهروردی، اگر بتوان چنین گفت، دست مراگرفت و مرا به آن‌جایی که ″وطن معنوی″ من است، هدایت کرد.

گرچه هفده سال پیش، بدون شک، شخصیّت‌های برجستهٔ بسیاری بودند که با آنان دربارهٔ سهروردی و صدرالدّین شیرازی گفتگو و مباحثه به‌میان می‌آمد، لیکن نوشته‌های هر دو حکیم نسبت به شهرتی که شایستهٔ آنها است، هنوز تاحدّی در تاریک و روشـن قرارگرفته بود، و اینک امروز، آتش برافروختهٔ جشن‌های رسـمی چـهارصدمین سـال ولادت این حکیم بزرگ شیراز در ایران و هند، متوجّه این آثار شده است.»

به سرپرستی دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران، تعدادی از این آثار به‌مناسبت گذشت چهارصد سال از ولادت فیلسوف موردنظر ما، آماده و منتشر گردید که همین را نیز علاوه بر قرائن دیگری که پیداست، می‌توان نشانی از تجدید حیات مطالعات در زمینهٔ مابعدالطّبیعهٔ سنّتی دانست و نتیجه گرفت که یک تجدید حیات در حکمت الهی اسلام در گرد آثار حکیمی که خود یک مجدِّد واقعی بود، در شرف تکوین است.[۱] البتّه بیش از سه قرن است که در ایران، هیچ‌گاه تعلیمات و مطالعات در زمینهٔ فلسفهٔ ملّاصدرا قطع نگردیده است.

امّا از طرف دیگر با توجّه به مسایلی که امروز برای فیلسوفان جوان ایرانی مطرح می‌شود، کاملاً لازم به‌نظر می‌رسد که بدون اتلاف وقت، دوباره فلسفهٔ ملّاصدرا، مورد تفکّر و تأمّل قرار گیرد و از نو معرّفی گردد. به هر طریق، ضرورتاً و نهایتاً می‌بایست این فلسفه، کلّ معنای خود را پدیدار سازد، چه از لحاظ تفکّر اسلامی در عصر حاضر، و چه از لحاظ تاریخ عمومی فلسفه. برای این‌که این فلسفه بتواند نقش اصلی خود را ایفا نماید، باید دوباره در متن اصلی خود که از آن جدا گردیده است، قرار گیرد. به همین منظور است که ما افتخار آن را داریم که پاییز هر سال در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، در زمینهٔ تحقیقاتی که به‌موازات در قسمت علوم دینی مدرسهٔ عالی تحقیقات و تتبّعات

۱. تعدادی از این انتشارات را نیز که نتیجهٔ همکاری استادان حوزه و دانشگاه است در این‌جا نام می‌بریم. کتاب‌هایی که توسّط دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران چاپ شده به این قرار است: یادنامهٔ ملّاصدرا (در مجلّهٔ یادنامهٔ ملّاصدرا)؛ سیّد جعفر سجّادی، مصطلحات فلسفهٔ صدرالدّین شیرازی (شرح فارسی اصطلاحات فنّی عربی لغات فلسفی ملّاصدرا)، تهران، ۱۳۸۰ه. ق، ۱۹۶۱م.

آنچه دانشگاه مشهد چاپ کرده است: المظاهر الالهیّه به اهتمام آقای سیّد جلال الدّین آشتیانی که در زمینه‌های دیگر نیز کتاب‌های مهمی را منتشر ساخته است چون: شرح حال و آرای فلسفهٔ ملّاصدرا، مشهد، ۱۳٤۱ هجری شمسی، (این نوشته، گزارش جامعی دربارهٔ حیات و آثار و افکار فلسفی ملّاصدرا است)، همچنین یک گزارش دربارهٔ مابعدالطّبیعهٔ وجود، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مشهد، ۱۳۸۰ هجری قمری، بعداً یک طرح کتاب‌شناسی نیز که شامل آثاری است که اخیراً دانشگاه‌های تهران و مشهد و اصفهان از ملّاصدرا چاپ کرده‌اند، آورده خواهد شد.

پاریس انجام می‌دهیم، مطالب را خلاصه و تدریس کنیم [۱].

شهر شیراز از برای ملّاصدرا، بمانند روزبهان و حافظ و هم‌چنین از برای گروه کثیر دیگری از فلاسفه و عرفا "وطن خاکی" بوده است. می‌توان به‌طور واضح، سه دوره در کلّ زندگانی ملّاصدرا تشخیص داد و آنها را از یکدیگر متمایز ساخت. پدر او که شخص سرشناسی بوده، برای این‌که فرزندش از لحاظ تعلیم و تربیت، کمبودی نداشته باشد، ثروت کافی دراختیار داشته است، خاصّه که از سنین پایین، نبوغ و استعداد ذهنی و صفات اخلاقی فرزند، بروز کرده بود.

در آن عصر، اصفهان نه تنها پایتخت سیاسی سلاطین سلسلهٔ صفوی و دولت احیا شدهٔ ایران بوده، بلکه در ضمن، مرکز حیات علمی مملکت نیز به‌شمار می‌رفته است. استادان بزرگی که در تمام رشته‌های علمی به‌تدریس اشتغال داشتند، همگی در مدارس مشهوری که بعضی از آنها را امروز هم می‌توان مشاهده کرد، تجمّع کرده بودند، درنتیجه طبیعی بود که صدرالدّین جوان، زادگاه خود، شیراز را ترک کند و برای تکمیل دورهٔ تحصیلات خویش به اصفهان سفر کند.

«دورهٔ درس آن زمان را با برنامهٔ دانشگاه جدید که در آن می‌توان بعد از چند سال، لیسانسیه و دکتر شد، نباید مقایسه کنیم؛ زیرا دورهٔ درس، یک قسمت از عمر انسان را فرامی‌گرفت و بلکه مستلزم این بود که انسان، حیات خود را صرف آن علومی کند که امید به تعمّق در آن را دارد. دست‌کم، بیست سال برای رسیدن به مرتبهٔ اجتهاد لازم بود.»

در اصفهان، صدرالدّین، به‌نحو عمده، سه استاد داشته است که هر سه از چهره‌های

---

۱. در آن‌جا ما به مدّت سه سال، درسی را به تفسیر کتاب حکمت الاشراق سهروردی اختصاص داده‌ایم؛ ←

→ امیدواریم بعداً بتوانیم ترجمهٔ آن را به‌زبان فرانسه به‌چاپ برسانیم. در این دو سال اخیر نیز در برنامهٔ درسی کرسی اسلام‌شناسی، شرح و بیان آثار صدرالدّین شیرازی را گنجانده‌ایم، از جمله درسی را به تفسیر او از کتاب الحجة ــ کتاب سوم تفسیر بزرگ او بر اصول کافی کلینی ــ اختصاص داده‌ایم. رجوع شود به سالنامهٔ مدرسهٔ مطالعات عالی، قسمت علوم دینی؛ ۶۳ ــ ۱۹۶۲ م، ص ۶۹، و هم‌چنین صص ۶۴ــ۱۹۶۳ م.

اصلی تجدید حیات فرهنگی دورهٔ صفویّه به‌شمار می‌روند و در تاریخ تفکّر و معنویّت ایران از شهرت بسزایی برخوردارند.

در درجهٔ اوّل باید از شیخ بهاءالدّین عاملی نام بردکه بیشتر، تحت اسم شیخ بهایی شناخته شده است. (وفات ۱۶۲۱ م. / ۱۰۳۰ هـ. ق.)[1] در خدمت این استاد بوده است که صدرالدّین، علوم اسلامی سنّتی (نقلی)، یعنی فقه و تفسیر قرآن و علم حدیث یا سنّت امامان و علم رجال (یعنی افرادی که این سنّت را انتقال داده‌اند) را آموخته است؛ مطالعهٔ آثار ملّاصدرا نشان می‌دهد که او تا چه اندازه در این علوم، تأمّل و تعمّق کرده است. او هم‌چنین از شیخ بهایی، اجازهٔ تدریس آن چه را که از او آموخته بود، دریافت کرد.

استاد دیگری که صدرالدّین، قسمت اصلی تحصیلات خود را مدیون او است، میرداماد بزرگ است (وفات ۱۰۴۰ هـ. ق ـ ۱۶۳۱ م) وی در خدمت این استاد، علوم فلسفی نظری را آموخته است. میرداماد با بهاءالدّین عاملی، رابطهٔ دوستی توأم با وفاداری عمیقی داشته است. شاگردان و مریدان میرداماد به او لقب ″معلّم ثالث″ را داده‌اند تا بدین‌وسیله، مقام شامخ او را در سلسله مراتب فلاسفه حفظ کرده باشند، چه مطابق سنّت گذشتگان، ارسطو معلّم اوّل و فارابی (قرن چهارم هجری و دهم میلادی) معلّم ثانی نامیده شده است.

آنچه عجیب می‌نماید، این است که با این حال، قسمت اعظم آثار میرداماد به سبب شهرت به دشواری و پیچیدگی هنوز به چاپ نرسیده است. ظاهراً این‌طور به‌نظر می‌رسد که آثار شاگرد او، ملّاصدرا که در میان شاگردان وی که دودمان معنوی او را تشکیل می‌دهند، در مرتبهٔ اوّل قرار دارد، به رونق آثار استاد صدمه‌زده و آنها را تحت الشّعاع خود قرار داده باشد.

---

۱. یکی از چهره‌های عالم شیعی آن عصر، یعنی بهاءالدّین عاملی به‌سال ۹۵۳هـ. ق (۱۵٤٦ م) در بعلبک متولّد شده است. در سن سیزده سالگی او با پدر خود که شاگرد شهاب‌الدّین ثانی بود به ایران می‌آید و بعد در اصفهان، شیخ الاسلام می‌شود. آثار معنوی او همیشه خیلی رایج بوده است. رجوع شود به نوشتهٔ سیّد حسین نصر، مقدّمهٔ سه اصل، روضات الجنّات، ص ٦٤٠ ـ ٦٣٢؛ روضهٔ دوم، صص ٣٩٦ ـ ٣٨٢ شمارهٔ ٧٤٢.

به هر طریق در محضر میرداماد، صدرالدّین جوان در مکتب شخصی بوده است که بمانند سهروردی، "شیخ اشراق" تعلیم می‌داد:

> فلسفه‌ای که به تحقّق معنویّت و تجربهٔ عرفانی نیانجامد، فعّالیّت بیهوده و عقیمی بیش نخواهد بود و هم‌چنین متقابلاً هر نوع تجربهٔ عرفانی که مبتنی بر تعلیمات جدّی فلسفی لازم نباشد، خواه ناخواه در معرض انحراف و توهّمات قرار خواهد گرفت [1].

اهمیّت نظر و تمایل به تحقّق بخشیدن چنین شرطی است که در زیباترین اوراق نوشته شده توسّط ملّاصدرا دیده می‌شود.

بالاخره با این که شواهد و مدارک در این زمینه، چندان روشن و دقیق نیست، ولی به هر طریق، صدرالدّین در اصفهان، هم‌چنین شاگرد یک شخصیّت استثنایی، یعنی میرابوالقاسم فندرسکی بوده است (این شخص در هشتاد سالگی به تاریخ ۱۰۵۰ هـ. ق ـ ۱٦٤۰ م. هم‌زمان با شاگرد شهیرش که حدوداً فقط ده سال از او جوان‌تر بوده، در اصفهان وفات کرده است)[2]. در این عصر به‌سبب اصلاحات کریمانهٔ شاه اکبر در امور دینی، مبادلات و رفت و آمد زیادی میان ایران و هندوستان صورت می‌گرفت. تعداد فلاسفهٔ ایرانی، خاصّه آنها که به نحلهٔ اشراقی تعلّق داشته‌اند در دربار شاه مغول اندک نبوده است.

میر فندرسکی که نوشته‌های زیادی از او در دست ما نیست، به‌نحو کاملاً مستقیم و نزدیک، در فعّالیّتی که احتمالاً اهمیّت فوق‌العادهٔ آن از لحاظ فرهنگی، تازه در عصر ما به مرور آشکار می‌شود، شرکت و همکاری داشته است؛ منظور، ترجمهٔ رساله‌های مهم

---

۱. برای کسب نظر اجمالی دربارهٔ حیات، آثار و آرای میرداماد، رجوع شود به الرسالة الخلعية ميرداماد، استاد کلام در اصفهان، در مجموعهٔ یادنامهٔ لویی ماسینیون، جلد اوّل، انجمن فرهنگی فرانسه در دمشق، سال ۱۹۵٦، صص ۳۷۸ـ ۳۳۱. دربارهٔ رسالهٔ یاد شده، رجوع شود به متن فارسی مقابله کُربَن تحت عنوان میرداماد یا معلّم ثالث (مکتب الهی اصفهان)، در مجلّهٔ مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۳۵، ترجمهٔ مرحوم دکتر عیسی سپهبدی. یادآور می‌شود که مقالهٔ مزبور در فصل بعدی کتاب حاضر آمده است.

۲. برای به‌دست آوردن یک نظر کلّی دربارهٔ میر ابوالقاسم فندرسکی، رجوع شود به ریحانة الأدب ج ۳، صص ۲۳۲ـ ۲۳۱، شمارهٔ ۳٦۷؛ سیّد حسین نصر، رسالهٔ سه اصل؛ رسالهٔ سینائیه که توسّط آقای علی‌اکبر شهابی به چاپ رسیده است (انتشارات فرهنگ خراسان) مشهد ۱۳۱۷ هجری شمسی.

سانسکریت به زبان فارسی است که در آن زمان انجام می‌گرفت.[۱] «به‌وسیلهٔ این ترجمه‌ها، کیش هندو شروع به تکلّم زبان متصوّفه به‌فارسی کرد (فراموش نشود که انکتیل دوپرون[۲]، اوپانیشادها را به‌زبان فارسی می‌شناخت). با ذکر نام این استاد، می‌توانیم به‌طور کلّی، تصوّری از تعلیماتی را که ملّاصدرا در دورهٔ اوّل حیات خود، یعنی سال‌های شاگردی فراگرفت، به‌دست آوریم.»

بعد از سال‌های تحصیل، دورهٔ دوم زندگانی ملّاصدرا آغاز می‌گردد. البتّه هنوز به هیچ وجه، خیر و برکت به‌سوی او روی نمی‌آورد، بلکه برعکس، این دوره، نتیجهٔ تصمیم و ارادهٔ تزلزل‌ناپذیری بوده است که شخصیّت نیرومند او بروز می‌داد و در مواقعی که معنای عالی امور معنوی در معرض خطر قرار می‌گرفت، هر نوع سازش و اهمال را از او سلب می‌ساخت.

«نباید فکر کرد که شرایط آن طور مساعد بوده است، مخصوصاً برای کسی که از افکار درونی و شخصی خود پیروی کند. چنین شخصی، نه‌تنها باید کوشش مداوم و مصالحه‌ناپذیری را دنبال کند، بلکه هرقدر بیشتر پیشرفت کند، بیشتر یقین دارد که با مخالفت ظاهربینان و مقلّدان گوناگون روبه‌رو خواهد شد و چنین تجربهٔ سختی را به‌خود خواهد دید.»

ملّاصدرا هم‌چون تمام سلالهٔ خود در طیّ قرون، مورد ایذاء جهّال و نادانانی از هر قبیل بوده است که گاهی به‌نحو خاص از ناحیهٔ فقها تحریک می‌شده‌اند؛ بعضی از این فقها به عمد، آنچه را که مقوم ماهیّت شیعه است، کنار می‌گذاشتند و به اسم تعبّد زاهدانه نسبت به نص، نوعی لاادری‌گری مخرّب را تدریس می‌نمودند.

---

۱. رجوع شود به مقدّمه‌های ما بر آثار مابعدالطّبیعی و عرفانی (I) سهروردی (کتاب‌های اسلامی، ۱۶) ــ ←

→ استانبول ۱۹۴۵ م ــ ص ۵۶. کتاب فارسی تحت عنوان دبستان المذاهب اثر موبد شاه، از لحاظ اطّلاعاتی که دربارهٔ تحرّک دینی در آن دوره بیان می‌کند، غنی است.

2. Anquetil-Duperron

برای فهم این موضوع، باید مقدّمهٔ بسیار طولانی کتاب اسفار ملّاصدرا را خواند؛ این مقدّمه، مدرک فوق‌العاده باارزشی است که قیمتی برای آن نمی‌توان تعیین کرد؛ زیرا در آن، ضمن این‌که وضع روحی مؤلّف توصیف شده است، موضع و وظیفه‌ای نیز که هر فرد شیعی، خواه و ناخواه برای بازیافت ایمان واقعی، در برابر آنهاکه به‌نحو رسمی، شیعه محسوب می‌شوند، به عهده دارد، آشکار و برملا گردیده است.

به همین سبب، سرنوشت یک فیلسوف، اعمّ از این‌که به عصر صفوی تعلّق داشته باشد و یا به‌هر عصر دیگر، این است که بر ضدّ و در جهت مواجهه با (انحرافات معنوی) زمان و عصر خود باشد، نه این‌که به اصطلاح، "فرزند زمانهٔ خود" گردد.

در این‌جا، چند عبارت از مقدّمهٔ ملّاصدرا را انتخاب می‌کنیم. او می‌نویسد:

در عنفوان جوانی در حدّ طاقت و قدرت خود به فلسفهٔ الهی می‌پرداختم.... و پیرو حکمای قدیم بودم و بعد به نتایج الهامات و تأمّلات فلاسفهٔ جدید توجّه پیداکردم و مقدّمات آگاهی و اسرار آنها را مورد استفاده قرار دادم. سعی من بر این بود که آنچه را که در کتاب‌های فلاسفهٔ یونانی و غیره می‌خواندم به‌صورت فشرده دربیاورم و لباب الألباب هر مطلبی را مشخّص کنم و از اطالهٔ کلام بپرهیزم... متأسفانه، گفته‌های من با موانع زیادی مواجه بود؛ روزها سپری می‌شد و نظرهای من، مؤثّر واقع نمی‌گردید...

وقتی متوجّه شدم که در روزگار ما، هرکسی که بخواهد به اصلاح و تربیت جهّال و نادانان بپردازد با عداوت و دشمنی روبه‌رو خواهد شد، وقتی تشعشع آتش جهنّمی و انحراف را دیدم... وقتی با عدم فهم اشخاص دربارهٔ انوار و رموز حکمت مواجه شدم... (منظور، اشخاصی است که بینش آنها، هیچ‌گاه از محدودهٔ مسلّمات مادّی تجاوز نمی‌کند و تأمّل آنها از قلمرو ظلمات و امور غبارگرفته فراتر نمی‌رود، اشخاصی که به‌سبب عداوتشان نسبت به معرفت و عرفان، به‌نحو تام، مشرب حِکمی و ایقان حاصل از تجربهٔ شخصی را طرد و علوم مقدّس الهی و اسرار شریف ربّانی، یعنی معارفی راکه انبیا و اولیا به‌صورت رموز بدانها اشاره داشته‌اند و حکما و عرفا نیز

به‌نوبهٔ خود از آنها سخن گفته‌اند، ممنوع می‌سازند...) درنتیجهٔ این خفقان عقل و انجماد طبع که نتیجهٔ عداوتی است که در عصر ما حاکم است، آن‌گاه بر این تصمیم، اراده کردم که دیگر در یک منطقهٔ دور افتاده انزوا گزینم و با دل شکسته و آرزوهای بر باد رفته در افسردگی و ناامیدی، خود را مخفی دارم... و تعلیمات مراد و حافظ خود، یعنی امام اوّل (ع) جدّ امامان مقدّس و اولیای خداوند را به‌کار بندم و به تقیّه و مدارا متوسّل شوم...[1]

«وضعی که ملّاصدرا در اصفهان داشت، در آن دوره ــ چنان‌که احتمالاً او فکر می‌کرد ــ اختصاص به او نداشت، بلکه چون مقصود و هدف حیات او، زندگی و تعلیم تشیّع به‌معنای جامع بود، چنان‌که بعداً نتایج آن مطرح خواهد شد، حکمت ملّاصدرا به‌نوبهٔ خود با یک وضع تأسّف‌آور و پیچیده توأم بود که هر نسل از آن برخوردار بوده است. بدین‌جهت، راه او در این بود که به‌علّت کینهٔ جاهلان، زندگی پرشور اصفهان را رها کند و در مکان دورافتاده‌ای پناهنده شود.»

فیلسوف جوان ما برای گذراندن دورهٔ عزلت خود، قصبهٔ کوچک کهک را در سی کیلومتری جنوب شرقی قم به‌عنوان خلوتگاه انتخاب کرد. حتّی امروز برای این‌که بتوان به آن‌جا رفت، باید حدوداً یک فرسنگ و نیم بعد از شهر قم به‌سوی اصفهان از جادّهٔ اصلی خارج شد و در یک راه بیابانی باریک به‌سمت شرق، مسافتی نزدیک به پانزده کیلومتر را پیمود، آن‌گاه در شکاف یک سلسله جبال، درّهٔ بلند شیب‌داری پدیدار می‌شود که تا قصبهٔ کهک ادامه دارد. درواقع این منطقه، زیبایی سحرآمیزی دارد «که تضادی را که از خصوصیّات طبیعت ایران است، تجدید می‌کند، هرچه بیشتر انسان وارد درّه شود، بیشتر خشکی معدنی صحرا، جای خود را به لذّت سبزی و نباتات روییده می‌دهد.»

۱. رجوع شود به الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، چاپ سیّد محمّد حسین طباطبایی، سفر اوّل، قسمت اوّل، تهران ۱۳۷۸ هجری قمری صص ۷ـ۴. این قسمت با متن عربی ملّاصدرا مقایسه شده است، با این‌که شباهت صوری آن دو زیاد نیست، ولی از آن‌جاکه از لحاظ محتوایی، اختلافی تشخیص داده نشد، متن کُربَن عیناً ترجمه و آورده می‌شود.(م)

کهک، مجموعه‌ای از باغات است که از لحاظ درختان متنوّع و معطّر، غنای خاصّی دارد. یک مسجد کوچک با طرح غیرمتداول که به قرن یازدهم هجری تعلّق دارد، در آن‌جا دیده می‌شود و شاید ملّاصدرا در آن نمازگزارده باشد.

دو بنای جدیدتر نیز که یکی امامزاده معصومه و دیگری یک قلعهٔ قدیمی با حالت رمانتیکی است که البتّه با مصالح کم‌دوام ساخته شده است و منظره را مشخّص و تکمیل می‌کند، در خلوتگاه این باغات بوده است که ملّاصدرا، سال‌های متمادی از دورهٔ جوانی را برای ارتقای معنوی و روحی خود در آن صرف کرده است.

«من از تمام این مجموعه، یک تصوّر روشن دارم، چون توانسته‌ام آن طبیعتی را که ملّاصدرا سالیانی در آن به تفکّر و تألیف در عظمت تنهایی پرداخت، مشاهده کنم، لیکن اگر انسان بخواهد تمام اوضاع و احوال عرفانی این دیار را درک کند، باید در مراجعهٔ به قم، بار دیگر، جادهٔ اصلی را ترک کرده و باز به‌سوی مشرق، در جادّه‌ای که به جمکران منتهی می‌شود، حرکت کند و به حرمی برسد متعلّق به آن کسی که بیش از ده قرن، شخصاً تاریخ سرّی وجدان شیعه بوده است؛ یعنی امام دوازدهم(ع)، امام غایب. در آن‌جا، ما یقین داشتیم تمام زوّاری را که قبل از ما به آن‌جا آمده بودند، در غیبت بیابیم، نه‌تنها میرداماد و ملّاصدرا و ملّامحسن فیض و قاضی سعید قمی، بلکه تمام کسانی را که از نسلی به نسل دیگر، تفکّر شیعه را با آنچه به‌طور انحصاری برای تاریخ بشر در بردارد، ساخته‌اند.»

«در طول سالیانی که در کهک گذرانده بود، ملّاصدرا به کشف حقایق معنوی نایل آمده و به مقام مشاهده رسیده بود.» به‌نظر ملّاصدرا و همهٔ آنها که به نحلهٔ او تعلّق دارند و پیرو مکتب فکری او هستند، برای رسیدن به این مقام، مطالعهٔ فلسفه در آغازکار به‌عنوان مقدّمه‌ای لازم، ضرورت دارد، ولی اگر قرار باشد شخص به هدف اصلی نایل نیاید، فلسفه جز فعالیّتی عقیم و توهّم‌آور و اقدام و کوششی واهی، چیز دیگری نخواهد بود. برای این‌که شخص به این خلوتگاه درونی وارد شود و بعد برای این‌که بتواند با

موفقیّت از آن خارج گردد، باید ابتدا یک دورهٔ ریاضت شخصی راگذرانده باشد، یعنی فعالیّتی که ضامن استقلال ذهن و عدم تابعیّت از عقاید پیش‌ساخته و تصوّرات اکتسابی و نظرهای ممنوع است.

چه مدّتی، این عزلت و کناره‌گیری طول کشیده است؟ گرایش بر این است که این دوره را هفت تا پانزده سال بدانیم[۱]. با وجود این، کاملاً مسلّم است که برای شخصیّتی به قدرت ملّاصدرا، مشکل بوده است که کاملاً عزلت خود را مخفی نگاه دارد و مانع از آن شود که مریدان و شاگردان به دیدنش بیایند و شهرتش گسترش پیداکند.

به همین دلیل، چندان نباید تعجّب کرد وقتی گفته می‌شود الله وردی‌خان که از سال ۱۰۰۳ هـ. ق، یعنی ۹۵ ـ ۱۵۹۴م تا موقع وفاتش (۱۰۲۱ هـ. ق ـ ۱۶۱۲م) حاکم و والی ایالت فارس بوده است، به نیّت ملّاصدرا، دستور بنای مدرسهٔ بزرگی را در شهر شیراز صادر و از او خواهش و دعوت می‌کند تا به سرزمین اصلی خود بازگردد و در این مدرسهٔ جدید، مشغول تدریس شود. بنای این مدرسه که ابعاد بزرگی دارد، هنوز در شیراز به اسم "مدرسهٔ خان" باقی است و حتّی امروز می‌توان تالاری راکه ملّاصدرا در آن تدریس می‌کرده است، بازدید نمود.

ما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای در دست نداریم تا اظهارات صریح مورّخان را در مورد این‌که اقدامات اوّلیه برای بنای مدرسه از ناحیهٔ حکومت الله وردی‌خان بوده است، سست و بی‌اساس انگاریم و یا این‌که رفتن ملّاصدرا در زمان حیات الله وردی‌خان به شهر شیراز را ناصحیح قلمدادکنیم، درنتیجه در زمان پادشاهی شاه عباس اوّل[۲] (۱۶۲۹ ـ ۱۵۸۷م) بوده است که ملّاصدرا بنا به دعوتی که از او شده، برای تدریس به شیراز رفته است. به‌هنگام مرگ الله وردی‌خان، ملّاصدرا چهل و یک سال داشته و کاملاً به دورهٔ پختگی و کمال رسیده بوده است.

---

۱. رجوع شود به اثر سیّد حسین نصر که قبلاً نام برده شده است، ص ۵.

۲. رجوع شود به بیانات صریح محمّد یوسف واله قزوینی که دانش‌پژوه در مقدّمهٔ چاپ خود از کتاب کسر اصنام الجاهلیة، ص ۲ نقل کرده است.

طبق بعضی از اشاراتی که در مورد زندگی ملّاصدرا در آثار شاگرد و داماد او، یعنی محسن فیضِ معروف دیده می‌شود، به‌نظر می‌رسد باید احتمالاً بازگشت ملّاصدرا به شیراز را به‌نحو دیگر بیان داشت و آن را باید دیرتر و در زمان حکومت امام‌قلی‌خان، فرزند امان الله خان دانست. این شخص که جانشین پدر شده است، به‌نوبهٔ خود تا ۱۰۴۳ هجری قمری (۱۶۳۴ـ۱۶۳۳م)، یعنی در زمان پادشاهی شاه صفی اوّل (۱۶۴۲ـ۱۶۲۹) حاکم فارس بوده و به دستور او، کارهای مربوط به ساختمان مدرسه به سال ۱۰۲۲ هـ. ق، یعنی ۱۶۱۳م به پایان رسیده است.

به هر نحوی که موضوع را درنظر بگیریم، دوره‌ای که ملّاصدرا به‌ناچار، سرزمینی را که در آن، نقاط و علامات عرفانی وجود دارد و قطب و محور آن، گنبد درخشان حرم مطهّر قم است، ترک گفته و به شیراز بازگشته است، سومین مرحلهٔ مهم زندگانی اوست. مطالبی که او در آن زمان تدریس کرده است، این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که بتوانیم همان‌طوری که از مکتب اصفهان صحبت به‌میان می‌آوریم، از مکتب شیراز نیز سخن بگوییم. درواقع، شیراز به سرعت مانند اصفهان، تحت نفوذ و حضور او به یک کانون مهمّ و مرکز بزرگ حیات علمی مبدّل گردیده است. یک مسافر انگلیسی به اسم توماس هربرت که در قرن هفدهم میلادی در آن‌جا بوده است، بیان می‌کند که:

> در شیراز، مدرسه‌ای است که در آن، فلسفه و نجوم و طبیعیّات و کیمیا و ریاضیات تدریس می‌شود و آن، مشهورترین مدرسهٔ ایران است[۱].

«ملّاصدرا در شیراز زندگی می‌کرد و کاملاً در تدریس، تألیف و تقریر آثاری که متأسّفانه بعضی از آنها ناتمام مانده است و نیز در تربیت شاگردان، مستغرق بود. تعلیمات عالی اخلاقی که به شاگردانش می‌آموخت و خود در طول عمرش به کار می‌برد، بهترین وسیلهٔ تعریف شخصیّت او است. تمام این تعلیمات در چهار دستوری که به هرکسی که

۱. توماس هربرت Thomas Herbert، کتاب چند سالی در قسمت‌های مختلف افریقا و آسیای بزرگ، لندن ۱۶۷۷، ص ۱۲۵. (*Some Years Of Travels into diverse parts of Africa and Asia the great*) این مطلب را سیّد حسین نصر در مقالهٔ خود تحت عنوان آشنایی با آخوند ملّاصدرا در مغرب‌زمین، ص ۵۷ نقل کرده است.

می‌خواهد در طریق معنا قدم بگذارد و در امور معنوی پیشرفت کند، داده، خلاصه شده است:

علاقه به کسب ثروت را ترک کردن، جاه‌طلبی دنیوی را رها کردن، از تقلید کورکورانه دوری جستن، و از هرگونه معصیت اجتناب کردن[۱].»

ملّاصدرا با وجود کار عظیمی که انجام می‌داد، در طیّ زندگانی خود هفت بار به زیارت خانهٔ خدا رفت. او در موقع بازگشت از هفتمین سفر، به‌سال ۱۰۵۰ ﻫ.ق (۱۶٤۰م) در شهر بصره دار فانی را وداع کرد و همان‌جا به خاک سپرده شد.

طرحی که بعداً از کتاب‌شناسی ملّاصدرا خواهیم داد، تصوّری از وسعت و گستردگی آثار این متفکّر عمیق و واقعاً معنوی را در نزد ما ایجاد خواهد کرد. باتوجّه به وضع فعلی تحقیقات، هنوز نمی‌توان ترتیب زمانی این آثار را مشخّص کرد، ولی حداقل می‌توان اوصاف اصلی آن‌ها را تعیین نمود. این آثار، تقریباً تمام موضوعات و قلمروهای علوم فلسفی و کلامی اسلام شیعی را دربرمی‌گیرد و شامل تفاسیری دربارهٔ شاهکار ابن‌سینا، کتاب *شفا* و مهم‌ترین اثر سهروردی *حکمة‌الاشراق* می‌شود و هم‌چنین دربارهٔ کتاب *اصول کافی* کلینی که یکی از کتاب‌های بنیادی شیعیان است و در آن، تعلیمات امامان مقدّس شیعه جمع‌آوری شده است. این آثار، هم‌چنین شامل تفاسیر بسیار مبسوطی دربارهٔ تعداد زیادی از سوره‌های قرآن است. در آثاری که مشتمل بر شرح و تفسیر است، ملّاصدرا آن‌قدر به متن اصلی بسط داده و به ابتکار، آن را تشریح کرده است که باید آنها را نیز در زمرهٔ آثار شخصی او دانست.

«مسایلی که شیخ احمد احسایی و مکتب شیخیّه پیش آورده است، بدون آشنایی کامل با آثار ملّاصدرا قابل فهم نیست. به همین جهت، فقها که بیشتر اصرار دارند قدم به آن‌جا که دستشان به آن نمی‌رسد، نگذارند، این مطالب را روی‌هم‌رفته درک نکردند. (به‌نظرم گوبینوی ما، اوّلین و برای مدّتی طویل، تنها شخصی بود که در مغرب زمین، این

۱. رجوع شود به کسر اصنام الجاهلیة، ص ۱۳۳.

گروه بزرگ متفکّران را در ضمیمهٔ کتاب خود تاریخ ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی شناسانید. به همین دلیل باید به‌علّت شوق و علاقهٔ او، اشتباهات کوچک و بزرگی را که در اثر مدارک ناقص مرتکب شده است، بر او بخشید).

به اختصار باید گفت تحقیق عمیق در وضع فلسفی شیعه، بدون آشنایی با آثار و افکار ملّاصدرا امکان‌پذیر نیست؛ زیرا تفکّر ملّاصدرا از اوّل تا آخر با آن سروکار دارد. چه ارادهٔ عمیقی در طول تمام حیات ملّاصدرا، او را تحریک می‌کرد؟ ما می‌توانیم ردّ پای آن را در مقدّمهٔ کتاب بزرگ او، یعنی اسفار اربعه بیابیم؛ مجموعه‌ای که به ما اجازه می‌دهد بگوییم ملّاصدرا، سن توماس اکوئینی ایران است، اگر سن توماس می‌توانست در عین حال عارف و حکیمی مانند یاکوب بویمه باشد؛ لیکن فقط در ایران است که تحقّق چنین ترکیبی امکان‌پذیر است.»

نوع فکر ثابتی که در این آثار دیده می‌شود، همین حکمت الهی است؛ این حکمت، نه به‌نحو خاصّ، آن چیزی است که ما در غرب، کلام می‌نامیم و نه آن چیزی که آن را فلسفه می‌گوییم، بلکه کاملاً با توجّه به ریشهٔ کلمه، همان حکمت الهی[1] است. این، نوعی تفکّر است که به‌نحو خاص در بطن یک دین نبوی و در نزد امّت معیّنی به‌وجود می‌آید که گرایش صرف معنوی دارد و وابسته به "کتاب مقدّس" است که بر پیامبری نازل شده است. حضور این کتاب، مستلزم نوعی کوشش اوّلیّه در جهت کشف المحجوب برای فهم حقیقت آن است؛ یعنی فهم معنای روحانی آن؛ و درنتیجه باید درجات و مراتب فهم آن مشخّص شود.

وقتی که متون منزَل به عهدهٔ علم کلام گذاشته شود و مطالب نظری صرف به عهدهٔ فلسفه، چنین کاری که شاید فصل مشخّصهٔ قسمتی از تفکّر در جهان غرب است و منشأ آن به اهل مدرسهٔ لاتینی می‌رسد، اوّلین اقدام برای عرفی‌سازی است. براساس این کار، علم کلام از فلسفه جدا می‌گردد، ولی عملاً چون کلام به درجهٔ یک قدرت، ارتقا داده

1. Theo - Sophia

می‌شود، فیلسوف مجبور می‌شود آن را کنار بگذارد؛ زیرا دیگر تصوّر آن را خارج از حیطهٔ خود می‌داند.

موقعیّت حکمای الهی موردنظر ما در عالم اسلام، نزدیک به موقعیّت یاکوب بویمه[۱] و نحلهٔ او در عالم مسیحیّت است. آنها هم‌چنین تشابهی با فیلسوفان و حکمای الهی عالم یهود دارند که طبیعیّات خود را بر مبنای "سفر تکوین" و مابعدالطبیعه‌شان را براساس نظرگاه معرفتی که از تعلیمات اِشَعیا و حِزقیال و زکریا ناشی می‌شود، بنیان می‌نهند. احتمالاً مورّخ عصر ما، اگر خود موفّق نشده باشد از مقولات متداول و موقعیّت تاریخی خاصّ خود فراتر رود، آثار این متفکّران را تصنّعی خواهد دانست.

این نظر از آن کسانی است که آن آثار را به‌نحو سطحی و از خارج، مورد قضاوت قرار می‌دهند، درصورتی که خود آثار، فی نفسه این‌گونه نیست؛ زیرا مؤلّفان آنها، نوعی نظرگاه از عالم دارند که براساس آن، همهٔ اجزای سازندهٔ آن با یکدیگر هماهنگ و منسجم است، درحالی که این ساختار کلّی توسّط اشخاصی که اهل ظاهر هستند، از هم جدا و تفکیک شده، تلقّی شده و مورد نقّادی قرار می‌گیرد.

به این جهت، برای این‌که آثار متفکّری چون ملّاصدرا من حیث‌المجموع فهمیده شود، کافی نیست که در فیش‌های کثیری، موضوعات و نقل‌قول‌هایی راکه احتمالاً در آثار مختلف پیداکرده و شباهتی میان آنها یافته‌ایم، جمع آوری کنیم. مثلاً تبحّر و اطّلاعات زیاد آقای دانش‌پژوه، این امکان را برای ایشان فراهم آورده که تعدادی از موضوعات مشخّصی راکه موردتوجّه ملّاصدرا بوده است، فهرست‌وار بنویسد و باز تمام متفکّرانی راکه در آثار آنها، همین موضوعات تحت عناوین مختلف آورده شده است، جمع آوری کند. مثلاً موضوع‌هایی از قبیل اصالت وجود نسبت به ماهیّت و نظریّهٔ حرکت جوهری، اتّحاد عاقل و معقول، نظریّهٔ خیال به‌عنوان قوّهٔ محض روحانی مستقلّ از جسم آلی، نظریّهٔ عالم مثال و فلسفهٔ معاد جسمانی.

---

1. Jacob Boehme

ممکن است بعضی از این موضوعات، مورد اشارهٔ گروهی از اسلاف ملّاصدرا نیز بوده باشد که او از آنها بی‌خبر نمانده است، ولی باید گفت علاوه‌بر این‌که ملّاصدرا در مورد هر یک از این موضوع‌ها و در مورد کلّ آنها موضع و موقف خاص و مشخّصی دارد و به این طریق از اسلافش متمایز می‌گردد، باز در هر صورت، نمی‌توان فراموش کرد که در یک مابعدالطبیعهٔ سنّتی برخلاف آنچه در نزد نظام‌سازان امروزی ما دیده می‌شود، سعی بر این نیست که به هر قیمتی، شخص بخواهد صرفاً نظری جالب توجّه، غیر از افکار دیگران ابراز دارد. البتّه پیش‌تر باید گفت، در این‌جا اصالت از لحاظ دیگری متجلّی می‌گردد و از نحوهٔ تنظیم و تدبیری ناشی می‌شود که قادر باشد به دریافتی در حدّ آنچه بتوان آن را پدیدارشناسی و یا روش ساختاری نامید، نایل آید.

خطرناک‌ترین توهّم، این است که شخص بپندارد که توانسته است فیلسوف و یا فلسفه‌ای را با تشخیص و فیش‌بندی منابع فکری و اسامی اسلافش تبیین کند. یک چنین صورت‌برداری از مطالب، جز این‌که مقدّمات تحقیق اصلی را فراهم آورد، کار دیگری از آن ساخته نیست. تحقیق اصلی، شامل تعیین درجهٔ ارتقای افق ذهنی و تعریف زاویهٔ نظرگاه و شناخت خطوط نیروهایی است که متقابلاً ایجاد حرکت می‌کنند، مثلاً مابعدالطبیعهٔ وجود، امام‌شناسی و فلسفهٔ معاد.

در آخرین تحلیل، فقط به این نحو است که می‌توان ملّاصدرا را با توجّه به خود او بیان داشت؛ زیرا ما همیشه می‌توانیم منابع ذهنی و نقل‌قول‌ها و اشاره‌های او را به اشخاص و افکار جمع آوری نماییم، ولی اگر بدئاً، ملّاصدرایی درکار نباشد که این مطالب را مطابق ترتیب ساختار خاصّی که فقط خود او از عهدهٔ آن برمی‌آمده است، بیان کند، دیگر ما هرگز قادر نخواهیم بود با چهرهٔ واقعی او روبه‌رو شویم.

ساختار مطالب به‌نحوی که این‌جا موردنظر است، نتیجهٔ اقدامات تصنّعی یک کار دفتری و دبیری نیست، بلکه میوه‌ای است که در اثر تجربه‌ای معنوی که در خلوت هیجان‌آور کهک، تعلّق به ملّاصدرا داشته، به‌تدریج پخته شده و به‌عمل آمده است.

ملّاصدرا در مقدّمهٔ اثر اصلی خود در این مورد با خوانندگان سخن گفته است:

وقتی که به‌مدّت طولانی در خلوت و گمنامی و در اعتزال از جهان، ممارست کردم، آن‌گاه به مرور زمان، کوشش درونی من، نفس مرا به‌مرتبهٔ نورانیّت رساند؛ در اثر تکرار ریاضت معنوی، قلبم از شعله‌های عالی سوزان گردید. آن‌گاه انوار ملکوتی در نفس من منتشر شد و اسرار و رموز عالم جبروت و اسرار اتّصال به حق با هم ادغام گردید؛ با اسراری در مورد خداوند آشنا گردیدم که قبلاً آنها را درنیافته بودم؛ رموزی بر من مکشوف شد که هیچ‌گاه تا آن زمان از طریق هیچ برهان عقلی بدان نحو بر من آشکار نگردیده بود. به سخن بهتر، تمام اسرار مابعدالطبیعی که تا آن زمان از طریق برهان عقلی شناخته بودم، اکنون دیگر نسبت بدانها ادراک حضوری و بینش بی‌واسطه داشتم....

آن‌گاه خداوند به من الهام بخشید تا قسمتی از شرابی را که مزهٔ آن را دریافته بودم، منتشر سازم تا عطش جویندگان را آرامش بخشم...

بدین دلیل، کتابی به قصد زائران و جویندگان کمال معنوی به رشتهٔ تحریر درآورم. من در این اثر، حکمت ربّانی را در اختیار عموم می‌گذارم که قادر است کسانی را که در جستجوی آن حضرتی هستند که متضمّن جمال و استواری است، راهنمایی نماید[۱].

ما می‌توانیم ملاحظه کنیم در این متن که به‌دست ملّاصدرا نوشته شده، وی اصطلاحاتی را برای توصیف تجربهٔ معنوی خود به کار برده و طریقی را برای بیان آن اتّخاذ کرده که کاملاً مطابق با اصطلاحات سهروردی و میرداماد است و درنهایت، معلوم می‌شود که یقین تزلزل‌ناپذیر، از استدلال و برهان منطقی حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجهٔ حضور مستقیم و بی‌واسطه‌ای است که به‌نحو شهودی و ذوقی و یا به‌نحو تمثیلی، مورد تجربهٔ حیاتی قرار گرفته و با مشاهده امتحان شده است.

---

۱. اگرچه شباهت این متن نیز از لحاظ صوری با متن عربی ملّاصدرا زیاد نمی‌باشد، ولی به‌سبب عدم اختلاف محتوایی، عیناً از متن فرانسهٔ کُربَن ترجمه و آورده می‌شود.(م).

با همین متن، ملّاصدرا تعلّق خود را به مکتب اشراقی آشکار می‌سازد، یعنی مکتب سهروردی؛ مکتبی که خود را حکمت اشراقی یا مشرقی می‌نامد، آن هم نه به‌سبب این‌که می‌خواهد به‌نحوی خاص، موضع ضدّ مشّائی اتّخاذ کند، بلکه برای این‌که بتواند از آن فراتر رود، چه، حتّی سهروردی بیان می‌داشت که فلسفهٔ مشاء برای فیلسوف، یک دورهٔ مقدّماتی ضروری را تشکیل می‌دهد.

«کلمهٔ "شیعهٔ جامع" به فیلسوف، انگیزهٔ یک نبرد معنوی در دو جبهه را اعلان می‌کند؛ نبردی که در وهلهٔ اوّل با خود اوست و سپس با نیروهای تاریک یک عالم خارجی که معاند و دشمن او هستند. اوّلین جنبهٔ این نبرد معنوی را ملّاصدرا در سال‌های تنهایی در کهک تحمّل کرد. آنچه در بین بود، خصوصی‌ترین سرنوشت و معنای سیر حیات او و گذشتن وی از تفکّر نظری فلسفی به یقین تجربی و چشیدهٔ شدهٔ عرفانی بود. بدون اتّحاد بین این دو، تحقّق یک فلسفه به معنای واقعی، امکان‌پذیر نیست. تمام قصد معنویت اشراقی از دورهٔ سهروردی همین بود، لیکن برای ملّاصدرا، مانند پیشینیان و پیروان بعدی او، در معنویت شیعه است که بالفطره، این اتّحاد حاصل می‌شود. بهتر است این موضوع را با دقّت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم.

کلمهٔ اشراق که سرگذشت عجیبی در فلسفهٔ ایران داشته است، در قرن ششم به همّت سهروردی برای بیان حکمت ایرانیان قدیم که او می‌خواست آن را احیا کند، به کار برده شد. این کلمه، شکوه خورشید طلوع‌کننده را می‌رساند و در عین حال، معنای آن، تنویر یافتن سحرگاهی است؛ نوری که موجوداتی که در دقایق سپیده‌دم حضور دارند، دریافت می‌کنند. هم‌چنین این کلمه، مبدأ و سرچشمهٔ این روشن شدن را می‌رساند، یعنی شرق و مکان و زمان شرق.

اکنون باید تمام این تصوّرات را به عالم ماورای محسوسات انتقال داد و مشرق را به عنوان عالم نور و موجودات نورانی و نور صبحدم که از مشرق سلسلهٔ عقول بر روان افرادی که در مغرب عالم ظلمت تبعید شده‌اند، می‌تابد، تلقّی کرد. حکمتی که از مشرق

روح سرچشمه گرفته و مطابق با این "جغرافیای عرفانی" آن را شرقی نامیده‌اند، نه یک فلسفه است و نه یک الهیّات (تئولوژی) به‌معنایی که امروزه، این کلمات را در مغرب زمین استعمال می‌کنند و آنها را دو قدرت مجزّا و متمایز می‌دانند و دربارهٔ رابطهٔ بین آن دو بحث می‌کنند تا به نفع یکی یا دیگری تصمیم گیرند.

این حکمت مشرقی یا اشراقی، یک حکمت الهی است که دقیقاً مرادف کلمهٔ یونانی تئوسوفیا[1] می‌باشد. این حکمت، پیروان خود را از علم انتزاعی فلسفه که همان علم با واسطهٔ صور و یا مفاهیم است (علم صوری)، به‌مشاهدهٔ مستقیم و اشراق حضوری که از مشرق روح طلوع می‌کند، راهنمایی می‌کند. این علم دیگر صوری نیست، بلکه حضوری است؛ یک علم مشرقی است، زیرا اشراقی است و اشراقی است، زیرا مشرقی است. این است معنای عرفانی کلمات مشرق و مشرقی، هنگامی که سخن از حکمت اشراق به پیش می‌آید، و همین حکمت است که بنا به قول سهروردی، زرتشت و حکمای قدیم ایران به تعلیم آن اشتغال داشتند.»

مفاهیم حضور و علم حضوری از یک طرف با مفهوم علم صوری، یعنی معرفت ادراکی یک شیء با واسطهٔ یک صورت و یک نوع در تقابل است و از طرف دیگر با مفاهیم علم اشراقی و حضور مشرقی که حاکم بر این مکتب مابعدالطبیعه است، متّحد و یکی می‌باشد[2]. در کتاب مشاعر می‌توانیم دقیقاً ملاحظه کنیم که از طرفی، مفهوم وجود و مفهوم حضور با هم متّحد بوده و با اتّصال به یکدیگر لحاظ شده است و همچنین در ضمن، بعضی از دلایل و نظریّه‌های بنیادی، به‌عنوان مشرقی تلقّی شده است.

«در اصطلاح امروزی، کلمهٔ اشراقیّون در مقابل مشائین قرار گرفته و مرادف با

1. Theosophia

۲. دربارهٔ معانی "شرق"، معرفت و فلسفهٔ سنّت اشراقی در نزد اشراقیّون، رجوع شود به مقدّمهٔ اوّل ما که قبلاً در پانویس نام‌برده شده است، صص ٦٢ـ ٢٥، همچنین به مقدّمهٔ دوم ما در آثار فلسفی و عرفانی (کتابخانهٔ ایرانی شمارهٔ ۲) صص ۳۹ـ ۵؛ همچنین رجوع شود به کتاب ما تحت عنوان ابن‌سینا و حکایات تمثیلی، جلد اوّل (کتابخانهٔ ایرانی، جلد چهارم)، فهرست الفبایی مطالب "شرق" و "شرقی".

افلاطونیان یا نوافلاطونیان است و تاریخ این نوافلاطونیان ایران اسلامی، طویل است. این حکما، متعلّق به همان خانواده هستند که نوافلاطونیان در هر جا و هر عصر به آن بستگی داشته‌اند. علم اشراقی، آن لحظه‌ای که نور مشرق روح، یعنی مبدأ روح، قبل از ورود به این نشأهٔ خاکی، بر روح طلوع می‌کند، تجربه‌ای بود که ملّاصدرا در تنهایی باشکوه خود در کهک به وصال آن رسید.»

به‌منظور خلاصه کردن مطالب، می‌توانیم بگوییم اگر ملّاصدرا به‌معنایی، یک فیلسوف سینوی است و با آثار او آشنایی بسیار نزدیک دارد و آنها را شرح می‌کند، باید در ضمن اضافه کرد که او یک متفکّر سینوی با تفسیر اشراقی است که عملاً تحت تأثیر افکار شیخ اشراق، سهروردی و به‌معنایی، سرشار از آنهاست. او یک متفکّر اشراقی است که در افکارش، تمام فاصله و بُعدی که بین ابن‌سینا و سهروردی وجود دارد، مرتفع شده است، وی در تفسیر خود از کتاب حکمت الهی مشرقیه از الهیات اشراقی، تعبیری کاملاً شخصی نموده، تفکّر سهروردی را در جهت و از حیث مابعدالطبیعهٔ وجود، مطابق نظر خود بیان می‌دارد و گویی دیگر نباید مابعدالطبیعه غیرلازم ماهیّات مطرح شود.

«هم‌چنین این فیلسوف سینوی اشراقی، عمیقاً تحت تأثیر عقاید عارف و حکیم بزرگ اندلس که یکی از بزرگترین عرفای تمام تاریخ است، یعنی محی‌الدّین ابن عربی (متوفّی ٦٣٨) قرار گرفته است؛ به قلم او ارجاعات دقیق و مشخّص زیادی به آثار ابن‌عربی دیده می‌شود. در این موضوع لازم است روزی در ایران دربارهٔ آن چه می‌توان از آن به "تشیّع پنهانی" ابن‌عربی نام برد، تحقیقی به عمل آید[1]؛ زیرا بالاخره در حلّ این

---

۱. نکته‌ای که حلّ آن مشکل است، تعریف شخص خاتم ولایت است که از نظر شیعه اثناعشری، فقط می‌تواند امام باشد، درحالی که محی‌الدّین ابن عربی، او را مسیح (علیه‌السّلام) می‌داند. سیّد حیدر آملی، یکی از مهم‌ترین پیروان و مفسّران شیعی ابن عربی، این موضوع را به تفصیل در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الأنوار و شرح فصوص الحکم خود بحث کرده و عدم پیوستگی نظر ابن عربی را در این موضوع نشان داده است، لیکن این مسأله، محتاج به تحقیقات دیگر است. رجوع شود به گزارش ما *Annuaire de l'Ecole des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses*، سال ١٩٦٢ـ١٩٦٣، و نیز مقالهٔ ما دربارهٔ سیّد حیدر آملی به عنوان "*Haydar Amolî (VIIIe / XIV e siécle) Théologien shi'ite du soufisme*" مجموعهٔ

مسأله است که کلید همهٔ مطالب را می‌توان به‌دست آورد.»

ذکر این اسامی در این‌جا به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه خطوط محکم نظریّهٔ ملّاصدرا، یعنی یکی از مهم‌ترین نوافلاطونیان ایرانی ـ اسلامی شکل گرفته است، ولی در عین حال به این مطلب، نکتهٔ بسیار اساسی دیگری را نیز باید افزود و به محوری اشاره کرد که به ساختار کلّ این مجموعه تبلور بخشیده است، یعنی به مکتب امامان شیعی. «ملّاصدرا بیش از هر چیز و در عالی‌ترین درجه، یک متفکّر شیعی است که کاملاً تحت تأثیر تعالیم امامان شیعه(ع) بوده و ایمان به نوعی از اسلام که از این منشأ سرچشمه می‌گیرد، داشته است. تفسیر مفصّلی که او بر اصول کافی کلینی نوشته است، علاوه بر دیگر آثارش، به‌خوبی دالّ بر این مدّعاست.

به‌همین جهت، بیهوده است که ما بخواهیم به بازی ذکر "منابع" او (هرچند مطبوع باشد) بپردازیم، اگر مقصودمان این باشد که همهٔ مسایل را از این راه حل کنیم. ما می‌توانیم تمام نقل‌قول‌ها و اشارات و صور و آنچه "منابع" می‌نامیم، روی ورقه‌ای بنویسیم، لیکن حاصل این اوراق، هیچ‌گاه ملّاصدرا نمی‌شود، اگر پیش از هر چیز، ملّاصدرایی وجود نداشته باشد که این "منابع" را در نظم و ساختمانی خاص ترتیب دهد؛ نظمی که فقط او قادر به ایجاد آن بود. محور این نظم، عقاید امامان شیعه(ع) است، چنان‌که می‌توانیم در اصول کافی کلینی مشاهده کنیم، و این‌جاست که صدرای شیرازی، تسلیم آن نبرد دیگر معنوی خود می‌شود؛ نبرد در مقابل لاادریّون مقدّس مآب و قشریّون، و آنان که فقط یک تعبیر ظاهری از دین داشتند. نیّات و مقاصد صریح ملّاصدرا، کمکی است برای فهم وضع فلسفی تشیّع و نیز برای درک اهمیّت آثار ملّاصدرا در تفکّر شیعهٔ اثناعشری در ایّام گذشته و دوران معاصر.»

به همین دلیل برای فهمیدن وضع و موقعیّت متفکّری چون ملّاصدرا باید حداقل

مقالات تحقیقی خاورشناسی، اهداء به آقای پروفسور هنری ماسه، تهران، ۱۳٤۲ هجری شمسی، صص ۷۲ ـ ۱۰۱.

همواره چند نکتهٔ مهم را حاضر در ذهن داشت، چه، عرفا در این سنّت، افرادی هستند که به آنچه معرفت و عرفان شیعی نامیده شده است، معترف بوده و به تعلیم آن می‌پردازند و آن را به امامان نسبت داده، نفس عرفان اسلامی می‌دانند و تشیّع، یعنی تعالیم امامان(ع) را اساس جنبهٔ باطنی اسلام و یا اسلام جامع و نیز اسلام حقیقی و معنوی می‌شمارند. به همین سبب باتوجّه به منابع اصلی و تعلیماتی که در نزد آنها تا امام ششم، یعنی امام جعفر صادق(ع) (متوفیٰ به سال ۱۴۸ هـ. ق ـ ۷۶۵ م) مشترک است، باید سخن گفت که البتّه بعداً عرفان اسماعیلی و عرفان شیعی دوازده امامی از هم جدا شده است.

«تفکّر شیعه از نظر عرفا چیست؟ باید گفت این موضوع به علل زیاد، تاکنون نزد مورّخان ادیان، امری مجهول مانده است. عقیدهٔ شیعه از نظر عرفا، اصولاً امتیاز بین شریعت یا جنبهٔ ظاهری دین و حقیقت یا جنبهٔ معنوی و عرفانی وحی است؛ امتیاز بین دو جنبهٔ برونی و درونی یا صورت و معنا که از امتیاز بین نبوّت و ولایت برمی‌خیزد.»

به نظر عرفا، نظریّهٔ شیعی دوازده امامی اصولاً، قطبیّت شریعت (قانون براساس وحی الهی) و قطبیّت حقیقت (حقیقت معنوی، عرفان و معرفت وحی الهی) است، یعنی قطبیّت ظاهر (جنبهٔ خارجی و آشکار وحی الهی) و قطبیّت باطن (معنای درونی، واقعیّت پنهانی و مخفی)، و درنتیجه، قطبیّت نبوّت و یا دقیق‌تر بگوییم رسالت نبوی؛ پیامبری که بیان شریعت به‌عهدهٔ او گذاشته شده و قطبیّت ولایت یا امامت است.

شناخت پیامبران در سنّت اسلامی، مثلاً مفهوم نبی، لزوم انبیا، طبقات انبیا، حالت و درجهٔ شناخت نبوی (وحی، پیامی که از طریق فرشته به پیامبر منتقل شده است؛ الهام، دریافت الهی که در نزد امامان وجود دارد و غیره...) اصل و منشأ تمام این مطالب، صرفاً باید در تعلیمات امامان شیعی جستجو شود. ملّاصدرا در تفسیر خود از تفکّر کلینی، صفحات زیادی را به‌بحث دربارهٔ این مطالب اختصاص داده است[1].

---

۱. رجوع شود به مقالهٔ ما تحت عنوان جایگاه ملّاصدرای شیرازی در فلسفهٔ ایرانی؛ هم‌چنین رجوع شود به تحقیق ما با عنوان فلسفهٔ نبوی در اسلام شیعی (ارانوس، سالنامهٔ XXXI)، زوریخ، راینولاق ۱۹۶۳ م، صص ۱۱۶ـ۴۹ و هم‌چنین به اثر دیگر ما تحت عنوان تاریخ فلسفهٔ اسلامی، جلد اوّل گالیمار، ۱۹۶۳ میلادی، فصل دوم دربارهٔ

«همگان در اسباب و علل لزوم ظهور انبیا، این موجودات مافوق بشری که الهام الهی، آنان را واسطهٔ بین ذات نهفته و شناخته نشدنی احدیّت و جهل و یا ناتوانی بشر قرار داده است، متّفق‌اند. شش پیامبر ظهور کردند که مکلّف بودند برای بشر، ناموس الهی یا شریعت بیاورند. نام آنان، آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمّد(ص) است که هر یک، نمایندهٔ دوره‌ای است که مجموع آن، دایرهٔ نبوّت را تشکیل می‌دهد. پیامبر اسلام(ص) خاتم انبیا بود و بعد از او دیگر پیغمبری نخواهد آمد که شریعت جدیدی برای بشر بیاورد.

نظر شیعه که ظهور تاریخی آن، نه تنها در صحابهٔ بلافصل پیامبر، بلکه در گفتگوهای پیغمبرا کرم(ص) دربارهٔ آن که از همه به او نزدیک‌تر بود، یعنی علی بن ابی‌طالب(ع) دیده می‌شود، جنبهٔ غمگین این وضع را نمودار می‌سازد؛ زیرا تشیّع، این سؤال را به پیش می‌آورد: عالم بشری همیشه برای نجات و وصال به سرنوشت خود، محتاج به انبیا بوده و هیچ‌گاه از آنها بی‌نیاز نخواهد بود، پس اکنون که آخرین پیامبر (خاتم انبیا) ظهور کرده و نبوّت به پایان رسیده و دیگر رسولی فرستاده نخواهد شد، تکلیف انسان چیست؟»

پیامبرشناسی اسلامی در واقع، اثر و عمل خاصّ مذهب شیعی است؛ زیرا شیعیان هستند که مسایل مربوط بدان را مطرح ساخته‌اند و هم‌چنین پیامبرشناسی است که مستلزم امام‌شناسی است، و چنین چیزی به‌سبب نفس وجود "کتاب منزَل" که مرکز اصلی هر دین نبوی است، مطرح می‌شود. «کتاب آسمانی که به یک پیامبر نازل می‌شود، یک کتاب عادی مانند کتب دیگر نیست که اهمیّت آن، محدود به معنای ظاهری و تحت‌اللّفظی آن باشد و یا بتوان تمام معنای آن را از طریق علم لغت و معانی بیان و یا از راه جدل و منطق به‌دست آورد. برعکس، کتاب آسمانی، کتابی است که اعماق نهفته‌ای دارد و معنای سرّی یک متن آسمانی و کلام الهی را نمی‌توان به‌کمک قیاس به‌دست آورد. این معنا را فقط "آنان که می‌دانند" می‌توانند به آنان که مجبور به قبول این شاهد معنوی هستند،

"شیعه و فلسفهٔ نبوی".

انتقال دهند.»

شیعیان در این زمینه به پرسش‌های خاصّ خود می‌پردازند از قبیل این‌که: معنای حقیقی کتاب مقدّس چیست؟ سطوح و مراتب معنوی آن کدام است؟ پیشتر، لفظ ظاهر و باطن را به کار بردیم؛ هر یک از این دو به‌نوبهٔ خود و نسبت به یکدیگر در سطوح و مراتب معنوی مختلف، کثرت می‌یابند، آیا پیامبر، این رسالت را داشته است که باطن را هم تعلیم بدهد؟ اینها سؤالاتی است که مطرح می‌شود و شیعیان با ضروری دانستن وجود امام و این‌که در هر صورت، امام است که قائم بالقرآن و "قیّم کتاب" است و کلّ معنای آن را می‌داند، بدانها پاسخ می‌دهند. «از آن جا که واقعیّت جامع وحی قرآنی، هم ظاهر است و هم باطن، باید بعد از پیامبر، کسی باشد که "قیم قرآن" است و می‌تواند اشخاص را به علم جامع کتاب آسمانی ارشاد کند. این خود، تعلیمات امامان(ع) است و ملّاصدرا فقط شارح آن است.»

وقتی گفته می‌شود نبوّت به پایان رسیده است و حضرت محمّد(ص) خاتم انبیا است، از نظرگاه الهیات شیعی، صرفاً بیان این مطلب است که فقط دایرهٔ نبوّت تشریعی خاتمه یافته است؛ زیرا اختتام دایرهٔ نبوّت، مشخّص‌کنندهٔ افتتاح دایرهٔ ولایت است و پس از دایرهٔ نبوّت، دایرهٔ ولایت آغاز می‌شود، یعنی این‌که آشنایی معنوی اولیا با دوازده امام که یکی بعد از دیگری ظهور فرموده‌اند، افتتاح شده و تا ظهور دوازدهمین امام در آخر دورهٔ دهری ما، ادامه خواهد داشت. البتّه تا آن موقع و از لحظهٔ وفات پدر، یعنی حضرت امام حسن عسکری(ع) (وفات ۲۶۰ هـ. ق ـ ۸۷٤م)، امام خردسال، حضرت مهدی(عج) غایب است و زندگانی مردم این عصر در "زمان غیبت"[1] می‌گذرد.

درواقع، دایرهٔ ولایت به‌نحو نامرئی با "شیث"[2] به‌عنوان امام آدم آغاز می‌شود و در

---

۱. رجوع شود به تحقیق ما دربارهٔ امام غایب و بازسازی انسان در کلام شیعی (ارانوس، سالنامهٔ XXXIII ۱۹۶۰م و هم‌چنین به‌سه‌رسالهٔ اسماعیلی(کتابخانهٔ‌ایرانی، جلد ۹)، در فهرست الفبایی رجوع شود به کلمهٔ "غیبت".

۲. لفظ Seth که در لغت به‌معنای جانشین است، طبق عهد عتیق، نام سومین فرزند حضرت آدم است (رجوع شود به متن فارسی کتاب عهد عتیق، ص ۲۷). م.

دوره‌های قبل از دایرهٔ نبوّت، فقط از صرف نبوّت صحبت می‌شده، نه از ولایت. در عوض بعد از ظهور خاتم انبیا دیگر ممکن نیست نبوّتی باشد و تحت عنوان ولایت، عملاً نوعی سنّت نبوی ادامه پیدا می‌کند که البتّه منظور، بیان یک شریعت جدید نیست، بلکه نوعی نبوّت باطنی و درونی است. «با خاتمه یافتن نبوّت تشریعی (نبوّت پیامبری که آورندهٔ یک شریعت است)، تحت نام جدید، یعنی ولایت، یک نوع نبوّتی ادامه می‌یابد که دیگر نبوّت تشریعی نیست، بلکه یک نبوّت ابدی مربوط به حقایق درونی و پنهانی است (نبوّت باطنی). این نبوّت از آغاز بشریّت وجود داشته و تا ظهور قائم القیامت ادامه خواهد داشت.»

اساس و بنیان حکمی و مابعدالطبیعی این نوع شناخت انبیا، در مفهوم ″حقیقت محمّدی″ یا حقیقت نبوت سرمدی (ابدی) است. این حقیقت به‌خودی خود، دارای دو جنبه است و بدین دلیل، ظهور دوگانه دارد: جنبهٔ ظاهری که در شخصیّت نبیّ شارع ظهور می‌کند و جنبهٔ باطنی که در اشخاص امامان متجلّی می‌گردد. به‌طور کلّی می‌توان گفت چهارده معصوم، یعنی پیامبر و حضرت فاطمه، دختر او و دوازده امام بعد از ایشان، ملأ اعلای نورانی خلقت اصلی و اشعهٔ نور نبوّت ابدی را تشکیل می‌دهند که همان حقیقت محمّدی است. آنها درواقع از یک حقیقت ذاتی هستند که شخصیّت نوری آنان از ازل ظهور کرده است. «در حیات گذران دنیوی خود، این امامان، ″قیّم کتاب″ بودند و مریدان خود را به فهم معنای جامع و باطنی کتاب آسمانی ارشاد می‌کردند (تعلیمات آنان در این زمینه، مجموعهٔ عظیمی را که شامل مجلّدات قطور فراوان می‌باشد، تشکیل می‌دهد).»

«همان‌طور که کمال نبوّت تشریعی در وجودِ آن‌که روی زمین، خاتم انبیا است، یعنی حضرت محمّد(ص) به‌طور کامل و تامّ جلوه‌گر شده است، کمال ولایت که باطن نبوّت است نیز به‌طور کامل و تامّ در خاتم‌الولایهٔ امامت محمّدی است که در شخص امام اوّل به عنوان ولایت مطلقه (که در تمام ادوار نبوّت مشترک است) و در شخص امام

دوازدهم به عنوان خاتم ولایت محمّدی ظهور کرده است، لیکن امام دوازدهم، امام منتظَر که هم در زمان حال و هم در زمان گذشته حضور دارد و قیام و ظهور او و معنای باطنی و پنهانی همهٔ وحی‌های آسمانی را از آغاز حیات بشر در کرهٔ زمین تاکنون مکشوف خواهد ساخت و عالم بشری را بمانند عصر آدم ابوالبشر به دین واحدی راهنمایی خواهد کرد، اکنون دیده نمی‌شود. زمانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، دورهٔ غیبت او است و این دوره تا هنگامی که بشر قادر به رؤیت او نیست، ادامه خواهد یافت.»

شکّی نیست که در شخص امام غایب، تشیّع، عمیق‌ترین سیر تاریخ بشر را از پیش، حدس زده است و در نزد شیعیان دوازده امامی، آگاهی قبلی عمیقی نسبت به سرّ انتظار عالم بشری از اختتام تاریخ و از یک عود و بازگشت به حیات، دیده می‌شود؛ چیزی که شبیه است به اعتقاد زردشتیان نسبت به شخصیّت سائوشیانت و عقیدهٔ بوداییان نسبت به شخصیّت مَیْتریَه[1] یعنی بودای آینده، و انتظار مسیحیان اهل معنویّت از زمان آغاز نهضت یواخیمی‌ها[2] از قرن سیزدهم میلادی به‌بعد، نسبت به سلطهٔ نهایی و حکومت و حکومت روح‌القدس بر عالم.

«هر چند این موضوع، سریع و گذرا مطرح شده باشد، به ما می‌فهماند که به خلاف آنچه مدّت‌ها در جهان غرب تصوّر شده است، فلسفه، تفکّر و معنویت اسلامی، تنها به سه گروهی که تا امروز، فصلی را که تاریخ‌های فلسفه در مغرب زمین برای فلسفهٔ اسلامی قرار داده‌اند، به خود اختصاص داده‌اند؛ یعنی فلاسفه‌ای که معمولاً لقب یونانی مسلک به آنان داده‌اند و یونانی مآب تلقّی شده‌اند، و متکلّمین که جدلیّون کلام سنّی هستند و بالاخره صوفیه، محدود نیست، بلکه در این مهم، سهم اصلی از آنِ شیعیان و اسماعیلیان است. این عدم توجّه به مطالب، تا حدّی بوده است که بعضی حتّی موفّق شده‌اند از ولایت

۱. منظور از Maitreya منجی منتظَر در اغلب فرقه‌های بودایی است. م.

۲. Yoachimites به پیروان یواخیم اهل فلور Yoachim de Flore گفته می‌شود (متولّد ۱۱۳۰ ـ متوفّیٰ ۱۲۰۲م) فرقه‌ای که از آغاز پیدایش تا قرن ۱۶ م. پیروانی داشته و اصل اعتقاد را مبتنی بر انتظار روح‌القدس می‌دانسته است. م.

در نزد صوفیان سخن به‌میان آورند، به‌نحوی که گویی این مفهوم، ساخته و پرداختهٔ آنها بوده است، درصورتی که خیلی قبل از صوفیان و در درجهٔ اوّل در احادیث امامان که کلینی آنها را ضبط کرده، این مطالب آمده است[1].

«ما از هم‌اکنون می‌دانیم که در عرصهٔ حیات فکری، فلسفی و معنوی عالم اسلام، علاوه بر این سه و مهم‌تر از آنها، مکتب‌های دیگری هم وجود داشته است و مخصوصاً می‌توانیم حدس بزنیم که چرا درحالی که همه‌جا در جهان اسلام، اعتقاد بر این است که کوشش فلسفی با ابن‌رشد در قرن ششم خاتمه یافت، در ایران و جهان تشیّع، فلسفه در دوران صفویّه به طرز باشکوهی احیا شد. هرگاه محقّقی موفّق شود به قلب تفکّر شیعی راه یابد، افق نوینی بر او مکشوف خواهد شد؛ افقی که خارج از آن، مطرح کردن مسألهٔ وضع فلسفه در اسلام و رابطهٔ فلسفه با عقاید اسلامی، خطا است.»

به سهولت می‌توان دریافت در جایی که نظر بر این است که هر ظاهری باطنی دارد و درنتیجه، فهم هر چیزی مستلزم فهم آن به‌عنوان یک رمز است، موقعیّت فلسفه کاملاً متفاوت از جای دیگر خواهد بود که در آن‌جا برعکس، هر نوع باطنی را به اسم ظاهر دین و قانون لفظی آن نفی می‌کنند. «آن جا که باید از ظاهر به باطن رفت، تمام امور محسوس خارجی مبدّل به رمز و تمثیل می‌شود و تفکّر چنان برانگیخته می‌شود که هر لحظه از خود تجاوز می‌کند تا در شب تاریک عالم رمز و تمثیل، ارتقا یابد و پیش رود؛ زیرا رمز سکوت است؛ سکوتی که سخن می‌گوید و نمی‌گوید، لیکن رمز، استعاره نیست که یک بار آن را برای همیشه فهمیده و حل کنیم.

سؤالی که اوّل باید مطرح کرد، این است که آیا انسان معتقد به این هست که وحی آسمانی، معانی درونی دارد و درنتیجه، یک اسلام باطنی وجود دارد که امامان(ع) ارشادکنندگان و راهنمایان آن‌اند و یا این‌که برعکس، این عقیده از نظر یک مذهب صرفاً

۱. دربارهٔ احادیث امامان دربارهٔ ولایت، رجوع شود به اصول کافی کلینی، چاپی که قبلاً نام برده شد (متن عربی تنها)، جلد اوّل، صص ۴۳۹ـ۴۱۲.

ظاهری و تشریعی، مطرود شمرده می‌شود؟ درصورت اوّل، فلسفه خود را در وطن خویش می‌یابد، ولی صورت یک فلسفهٔ مبتنی بر وحی را می‌گیرد. در شقّ دوم، دیگر نمی‌توان از فلسفه سخن به‌میان آورد.

وضع مشکل و اندوهناکی که ملّاصدرا و بسیاری از متفکّران دیگر، قبل و بعد از او، مانند سیّد حیدر آملی[۱] که قریب سه قرن قبل از او می‌زیست، با آن مواجه بودند و عرفا حتّی در درون افکار شیعی نیز با آن روبرو شدند، این بود که این متفکّران، توسّط اشخاصی مورد حمله و تهمت قرارگرفتندکه خود، مانند آنان، نام شیعه داشتند. البتّه حقیقت این است که این تناقض، فقط ظاهری است؛ زیرا به نظر عرفا، این نوع اشخاص، ممکن است خود را اسماً شیعه بدانند، لیکن با انکار عرفان، آنها اصل و اساس تشیّع، یعنی اتّحاد انحلال‌ناپذیر ظاهر و باطن را درهم ریخته‌اند.»

به‌طورکلّی مسأله، مربوط به مبارزهٔ معنوی است که در دو جبهه به چشم می‌خورد. از یک طرف ما می‌بینیم که ملّاصدرا (درکسر اصنام الجاهلیة) با صوفیان عصر خود به‌مقابله می‌پردازد (یا بهتر بگوییم با گروهی از صوفیان)؛ یعنی آنها که با تحقیق و مطالعه وکوشش ذهنی مخالف‌اند و هر نوع فعّالیّت معنوی راکوچک و حقیر می‌شمارند. از طرف دیگر، او سرسختانه با نادان‌هایی که حتّی خطرناک‌تر ازگروه اوّل هستند به مبارزه پرداخته است؛ یعنی آنها که به ذات شیعه صدمه وارد می‌آورند و با نفی هر نوع جنبهٔ باطنی درواقع، به‌نوعی بدعت‌گذاری دست می‌زنند. درواقع در این‌جا، تمام تاریخ شیعه نزد ایرانیان بعد از اصلاحات صفویّه مطرح است.

آنچه باید مورد بررسی و تحقیق قرارگیرد، علل و اسبابی است که موجب شده است فقه برکلّ علوم دینی حاکم باشد، با این‌که نسل اندر نسل هیچ‌گاه نبوده که موضع دین عرفانی وجود نداشته باشد.

---

۱. رجوع شود به مقالهٔ ما دربارهٔ حیدر آملی (قرن هشتم هجری، قرن ۱٤م) متکلّم شیعی، عرفان (در مجموعهٔ هانری ماسه که در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران در دست چاپ است)، و هم‌چنین به تحقیق ما تحت عنوان مبارزهٔ معنوی شیعی (ارانوس، سالنامهٔ XXX)، زوریخ، ۱۹۶۲.

«این وضع اسف‌انگیز که علّت اصلی فرار ملّاصدرا از اصفهان و تبعید اختیاری وی به‌کهک و پناه بردن به عزلت در این قصبه، دور از قیل و قال متعصّبان تنگ‌نظر، ظاهربین و قشری بود، انعکاس پردرد و الم خود را در تمام آثار او به‌جاگذاشته و وی را واداشته است که در نوشته‌هایش، با بیان رنجش خود و با شهامت تامّ، عمل آنها را مورد انتقاد قرار دهد. در دشمنی خود با عرفان و فلسفه که اصولاً آن را درک نکرده‌اند، این اشخاص ادّعا دارند هر نوع فلسفهٔ علوم دینی قدیم را طرد کرده‌اند، گرچه این امر باعث شود دیگر چیزی از اسرار الهی که توسّط پیامبران به‌صورت رمز و تمثیل بیان شده است، فهمیده نشود. این جاهلان می‌گویند فلاسفهٔ عرفانی به دام یک حیلهٔ الهی افتاده‌اند و فریب یکی از امتحاناتی راکه خداوند بر بندگان خود هموار می‌کند، خورده و بدان تسلیم شده‌اند.

در رسالهٔ سه‌اصل خود، ملّاصدرا با حرارتی با جلال و شکوه، یکی از این جاهلان اهل ظاهر را خطاب می‌کند:»

آیا اندیشه نمی‌کنی که مغرور به خدا، شاید هم‌چون تو کسی باشد؟ اگر هر علمی چنان است که تو دانسته‌ای و یا باید که از راه نقل و مشایخ فراگیرند، پس حق‌تعالی چرا در چندین مواضع از قرآن مذمّت می‌نماید جمعی راکه به تقلید مشایخ و آبای خود در اعتقادات، اعتماد نموده‌اند و در اصول دین تأویل بدان کرده‌اند؟ اگر هر علمی باید که از استاد به‌طریق متعارف شنوند، آنچه حضرت امیرالمؤمنین(ع) از خود خبر داد و فرمود: لو شئت لأوقرت سبعين بصيراً من تفسير فاتحة الكتاب، از کدام معلّم بشری به‌طریق معهود فراگرفت؟[1]

ملّاصدرا به همان متونی اشاره دارد که سه قرن قبل از او، سیّد حیدر آملی یادآور شده است. زیرا عرفا، علاوه بر وثیقه‌های دیگر، می‌بایست به تضمین‌های قاطع‌تر و وثیقه‌های قطعی‌تری نیز متوسّل می‌شدند. وثیقه‌ای از امام چهارم، امام زین‌العابدین(ع)

۱. رسالهٔ سه اصل، چاپ دکتر سیّد حسین نصر، بند ۱۲۰، صص ۸۳ـ۸۲.

(متوفّی به سال ۹۵ هجری، ۷۱٤م) باقیمانده است، ایشان در یکی از اشعار خود می‌فرمایند:

> من در میان معرفت‌های خود، باارزش‌ترین آنها را مخفی می‌دارم از ترس این‌که یک جاهل با رؤیت حقیقت، ما را منهدم سازد... ای خدا! اگر من یک مروارید از جواهر معرفت خود را برملا می‌ساختم، به من می‌گفتند پس تو بت‌پرستی! و آن‌گاه مسلمانانی پیدا می‌شدند که ریختن خون مرا مباح می‌دانستند و مشروع می‌شمردند! آنها آنچه را که از زیباترین حقایق به ایشان عرضه شود، غیرقابل تحمّل و نفرت‌انگیز می‌یابند[1].

آن‌گاه ملّاصدرا از خود می‌پرسد، امام در گفتار دردناک و غم‌انگیز خود، نظر به چه نوع معرفتی دارد؟ آیا یک علم عالی و والاقدر که از فاهمهٔ افراد عادی فراتر می‌رود و برتر از قدرت ادراک عوام است، موجب می‌شود که شخص به‌نظر مسلمانان عادی، یک کافر و یا بت‌پرست بنماید؟ جواب این سؤال، آسان است. ملّاصدرا این پاسخ را در یکی از بیانات عبدالله ابن عباس، یکی از مشهورترین صحابهٔ پیامبر می‌یابد که یک روز در میان گروهی در نزدیکی شهر مکّه گفته است:

> اگر من بر شما آشکار می‌کردم آن نحوی که شنیده‌ام پیامبر، خود آیه‌ای را که به بیان خلقت هفت آسمان و هفت زمین (۱۲ ـ ٦٥) می‌پردازد، تفسیر می‌فرمود، شما مرا سنگسار می‌کردید[2].

پس آن‌کس که به عنایت الهی با سرّ نهانی پیام نبوی آشنا و به درک آن موفّق شود، در معرض خطر سنگسار شدن توسّط جهّال خشمناک قرار خواهد گرفت، و همین، حدیثی را که امامان، یکی پس از دیگری تکرار کرده‌اند و بازگو می‌کند که چرا گرد امامان شیعه، هیچ‌گاه بیش از یک گروه انگشت‌شمار از جوانمردان حضور نداشته‌اند،

---

۱. در همان متن که توسّط حیدر آملی نقل شده است، رجوع شود به تحقیق ما با عنوان مبارزهٔ معنوی شیعی، ص۱۰۲.

۲. سه اصل، چاپ یاد شده، ص۸۳، دربارهٔ همین متن که حیدر آملی بدان شکل داده است، رجوع کنید به مبارزهٔ معنوی شیعی، صص ۱۱۳، ٦٦.

مصوّر می‌نماید:

کار ما سخت است و تحمّل آن بر ما سنگین است و این‌کار فقط از عهدهٔ مؤمنی برمی‌آید که خداوند، او را از طریق ایمانش مورد آزمایش قرار داده است[۱].

آن‌گاه ملّاصدرا به سهولت می‌تواند نشان دهد که علمی که این‌چنین، اکثر افراد عادی و نیز علمای قشری را به ترس و وحشت و هراس می‌اندازد، نه جدل است و نه علم لغت و نه طب و نه نجوم و نه هندسه و نه طبیعیّات. آنچه مفسّران و شارحان جنبهٔ ظاهری قرآن، چون زمخشری (متوفّی به سال ۵۳۸ هـ. ق ـ ۱۱۴۳ م یا ۱۱۵۳/۵۴۸) یا آنهاکه خواسته‌اند با او رقابت کنند، بیان کرده‌اند، به هیچ وجه، علم حقیقی قرآن و معرفت وحی الهی به‌معنای حقیقی کلمه نیست. این نوع مطالب مربوط به علم لغت و صرف و نحو و جدل می‌شود و فقط پوسته و قشر خارجی را در بر می‌گیرد. علم حقیقی قرآن، چیز دیگری است[۲] و دقیقاً همین علم واقعی قرآن است که بر مبنای تعلیمات باطنی امامان، مسؤولیّت بیان فلسفهٔ نبوی (مبتنی بر وحی) را به‌عهدهٔ فیلسوف می‌گذارد.

بدین منظور، ملّاصدرا در مقدّمهٔ تفسیر خود بر کتاب الحجة از اصول کافی کلینی، سهم و نقش تأمّل فلسفی را با توسّل به یک تصویر ساده شرح می‌دهد و صراط مستقیم را که از تعبیر ظاهری (جنبهٔ شریعتی) دین و روش نفی‌کنندهٔ فلسفهٔ صرفاً استدلالی، به یک اندازه دور است، نشان می‌دهد: وحی قرآنی، نوری است که رؤیت را ممکن می‌سازد، ولی برای این‌که چنین چیزی تحقّق پذیرد، باید که تعلیمات امامان، حجاب را از روی ظاهر لفظی که این نور را مستور ساخته است، کنار زند. تأمّل و تفکّر فلسفی، چشمی است که این نور را رؤیت می‌کند و بدان نظاره دارد. برای این‌که عمل رؤیت تحقّق یابد، باید که نور باشد، ولی در عین حال، باید چشمی هم باشد که بتواند بدان نظر بیافکند. اگر این نور حذف گردد، چشم‌ها چیزی نخواهند دید، ولی اگر از طرف دیگر، کسی به لجاجت

۱. رجوع کنید به کلینی، اثر یاد شده، جلد اوّل، صص ۴۰۲ ـ ۴۰۱.
۲. رجوع کنید به سه اصل، چاپ یاد شده، ۱۲۲، صص ۸۴ـ۸۳.

چشم‌هایش را ببندد، مثل تمام کسانی که فقط به ظاهر توجّه دارند و نیز علمای قشری، او نیز چیزی نخواهد دید. در هر دو مورد، ظلمات حاکم خواهد بود و کسی که فقط یک چشم خود را باز نگه می‌دارد و انسان یک چشم می‌شود، او نیز وضع بهتری نخواهد داشت. در عوض اگر عقل فلسفی را به وحی الهی بیافزاییم، آن‌گاه همان‌طوری که در آیهٔ نور (۳۵ـ۲٤) آمده است، نورٌ علیٰ نور خواهد بود، به‌نحوی که مراحل پیاپی این آیهٔ قرآن، در معنای باطنی خود، همان‌طوری که می‌دانیم، به چهارده معصوم ارجاع می‌دهد.

به همین جهت، ملّاصدرا بیان می‌کند که در اسلام، فقط مکتب شیعه است که در آن، تطابق و هماهنگی میان وحی الهی و عقل فلسفی ممکن گردیده است، به این دلیل که معرفت و حکمت تشیّع، از کانون نور نبوّت و ولایت، الهام و بهره می‌گیرد و اساساً فلسفهٔ شیعی، یک فلسفهٔ نبوی (مبتنی بر وحی) است.

«ما این وضع را عجولانه با اوضاعی که در محیط‌های دیگر وجود داشته است، تشبیه نمی‌کنیم. در این موقعیّت (یعنی در تشیّع) گذشتن از مانع مخالفت بین حقایق ممکن‌الوقوع تاریخی و حقایق واجب عقلانی ضرورت ندارد و نیز این سؤال پیش نمی‌آید که چگونه حقیقت تاریخی است و چگونه تاریخ حقیقی است (این مسألهٔ اعتقاد داشتن و دانستن است که تمام فلاسفهٔ مسیحیّت از اوریژن تا لایب نیتس و هگل با آن مواجه بوده‌اند).

هم‌چنین در تشیّع، تقابل و مخالفتی بین حقایق اعتقادهای دینی که به‌دست مقامات یک کلیسا تعریف می‌شود و حقایق فلسفی که در اثر کوشش شخصی حاصل می‌آید، وجود نداشته است، بلکه نور کتاب آسمانی که به‌وسیلهٔ ارشاد و راهنمایی امامان جلوه‌گر شده است، بدون واسطه، مستقیماً بر رؤیت درونی مؤمن پرتو می‌افکند. فلسفه و کلام (تئولوژی) مانند دو نیروی عظیمی که قبلاً تشکّل یافته بود و یکی از فرد برخاسته و دیگری از کلیسا سرچشمه گرفته است، در مقابل یکدیگر صف‌آرایی نمی‌کنند.

بین متفکّران شرقی ما، این موجود نورانی آسمانی که فلاسفه، آن را عقل فعّال

نامیده‌اند (نوس پوئتیکوس[1] یونانی‌ها)، این عقل آسمانی که منشأ معرفت ما است، با روح‌القدس یکی دانسته شده است. این امر، فقط دادن یک جنبهٔ استدلالی به روح نیست، بلکه یکی شمردن فرشتهٔ علم و فرشتهٔ وحی است[2]، و به این دلیل، این نظر، از اعتقاد به "دو حقیقت" که در مکتب ابن‌رشدی لاتینی ظهور کرد، بسیار دور است.

در فلسفهٔ "شرقی" اتّحاد و تداخل دو نور حاصل می‌شود و از این آمیزش، حکمت الهی به‌وجود می‌آید؛ حکمتی که علم لدنّی است و امامان شیعه، اوّلین اشخاصی بودند که نام آن را معرفت قلبی نهادند. در نظر ملّاصدرا، تشیّع، مخصوصاً تشیّع، جامع همین حکمت است.

اکنون می‌توان فهمید چرا این متفکّر که عرفان شیعی، پایه و اساس فکری او است، خود به‌خود، یک اشراقی نیز هست. در واقع، تعلیمات سهروردی چه بود؟ این بود که یک تجربهٔ عرفانی، بدون زمینهٔ فلسفی قبلی، احتمال زیادی دارد که به خطا رود. برعکس، چنان‌که قبلاً تذکّر داده شد، فلسفه‌ای که به‌سوی یک کشف معنوی شخصی قدم برنمی‌دارد و به آن منتهی نمی‌شود، یک امر بیهوده بیش نیست. به این دلیل، کتاب بزرگ سهروردی، حکمةالاشراق با اصلاح منطق آغاز می‌شود و با یک نوع "لحظهٔ وجد و سرور" خاتمه می‌یابد.»

با همین روحیّه، ملّاصدرا در شرح اصول کافی[3] در صفحه‌ای بسیار پرمحتوا،

1. Nous-Poïetikos

۲. اساساً رجوع شود به شرح اوّلین حدیث فصل دوم کتاب الحجة (دربارهٔ طبقات رسولان و انبیا و ائمّه) شرح اصول الکافی، ص ٤٤٥ به بعد.

۳. شرح اصول الکافی ص ٤٤٦، در این‌جا مناسب است صفحه‌ای را که شمارهٔ آن در این‌جا آورده می‌شود، نقل کنیم؛ زیرا به‌نحو تام، مشخّصهٔ معنویّت ملّاصدرا و موضع او در قبال تصوّف است. او بعد از آن‌که معرفتی را که امامان تعلیم داده‌اند، تفسیر و مراتب مختلف الهام را بازگو می‌کند، مدّتی دربارهٔ روش معنوی صوفیان به تأمّل می‌پردازد و مطالب خود را با این نظریّه پایان می‌برد: «و امّا اهل نظر و اعتبار، منکر وجود این طریق و روش و امکان رسیدن به مقصد از این راه در موارد نادر نیستند؛ زیرا اکثر احوال انبیا و اولیا(ع) از این طریق بوده است، لیکن در خارج از این موارد، آنها این امور را خطرناک و ثمرهٔ آن را بسیار بطئی دانسته و تجمّع تمام شرایطی را که برای این کار لازم است، ممکن نمی‌دانند» و بالاخره، نتیجه‌ای که ملّاصدرا از مطالب خود

معنویّت اشراقی را برزخی می‌داند که روش صوفیان محض را که صرفاً متمایل به تهذیب و تزکیهٔ درونی هستند با روش فلاسفه که به معرفت صرف محض توجّه دارند، پیوند داده و به هم متّصل و با هم متّحد می‌کند. این کار باز هم بیشتر موضع ملّاصدرا را روشن می‌سازد و همان‌طور که دیدیم، نشان می‌دهد که چرا وی بعضی از صوفیان، خاصّه آنها را که فعّالیّت عقلانی را تحقیر می‌کنند، ملامت می‌کند؛ زیرا آنها با تحقیر فلسفه، به همان اندازهٔ مخالفان و دشمنان خود، یعنی جهّالی که فقط به ظواهر پایبند و قشری مذهب هستند، کور و نابینا می‌باشند.

در واقع، ملّاصدرا مثل افراد زیاد دیگری، نمایندهٔ نوعی از معنویّت شیعی است که در عین به کار بردن لسان فنی تصوّف و توسّل به لفظ فنّی صوفیان، به هیچ طریقت تشکیلاتی آنها تعلّق ندارد؛ زیرا عرفان شیعی برای او، نفس طریقت به‌معنای راه و رسم معنویّت است و دیگر این‌که تورّع و ایمان شخصی به امامان مقدّس و رابطهٔ درونی با آن‌ها، خود بنفسه، مقدّمه‌ای برای ورود به سیر و سلوک و تمهیدی برای هر نوع آشنایی با عرفان است.

فلسفهٔ معاد

«از این‌جا، ما می‌توانیم بار دیگر، مجموع مطالب اساسی را که شاخص تفکّر ملّاصدرا است، به‌دست آوریم و ساختمان آن را درک کنیم. باید خود را به چند مطلب

می‌گیرد از این قرار است: «آنچه مناسب‌تر است، این است که سالک الی الله دو روش را با هم جمع نماید، یعنی تصفیهٔ درونی او، هیچ‌گاه خالی از تفکّر فلسفی و متقابلاً تفکّر فلسفی او، هیچ‌گاه بدون کوششی در ←

→ جهت تطهیر روحی نباشد. یا بهتر بگوییم، روش روحانی او، بهتر است برزخی بین این دو راه باشد، بمانند منهاجی که حکمای اشراقی از آن پیروی می‌کنند» این نظریّه، دقیقاً بیان‌کنندهٔ موضعی است که سهروردی در پیش‌گفتار کتاب حکمة‌الاشراق خود آورده است؛ رجوع کنید به چاپ ما در آثار فلسفی و عرفانی سهروردی (کتابخانهٔ ایرانی، جلد دوم)، تهران، پاریس، ۱۹۵۲ میلادی، صص ۱۳ـ۱۰ متن.

محدود سازیم. نخست، موضوعی است که فلسفهٔ اصالت ماهیّت راکه از زمان فارابی و ابن‌سینا کاملاً رواج داشت، برعکس می‌سازد. قبلاً نظر چنین بوده است که ماهیّت، امری است ثابت، بدون این‌که فعل وجود، معنی نمود را در برداشته باشد؛ زیرا وجود شیء، جز ماهیّت آن نیست و چیزی بر ماهیّت نمی‌افزاید؛ زیرا پدیدآورندهٔ ماهیّت نیست. ملّاصدرا، این نظر را برعکس ساخت و همین امر بود که به او اجازه داد در شرح خود بر اثر سهروردی، یک تعبیر ″وجودی″ از حکمت اشراقی بکند.

فلسفهٔ وجود ملّاصدرا، مبتنی‌بر این است که هیچ ماهیّتی بر وجود تقدّم ندارد، بلکه وجود شیء است که ماهیّت آن را تعیین می‌کند[۱]. به علّت وجود داشتن، شیء می‌تواند آنچه که هست باشد، یعنی ماهیّت آن فعلیّت پذیرد. البتّه نباید ملّاصدرا را یکی از فلاسفهٔ ″اصالت نمود″ یا ″اگزیستانسیالیست″ عصر خودمان دانست. این مقایسه، جز یک مسخره‌بازی، چیز دیگر نیست.

آنچه صدرالدّین می‌خواهد بگوید، این است که چون وجود شیء، ماهیّت آن را تعیین می‌کند، پس یک ماهیّت، نه‌تنها ثابت نیست، بلکه مبتنی بر فعل وجودی، می‌تواند از مراتب شدّت و ضعف که تعداد آن، عملاً نامحدود است، بگذرد. پس در فلسفهٔ ملّاصدرا، ما با یک قلمرو ماهیات ثابت مواجه نیستیم چنان‌که در فلاسفهٔ پیشین دیده می‌شود، بلکه با یک تحرّک وجودی (عقیدهٔ معروف حرکت جوهری) روبه‌رو هستیم که طبق آن، ماهیّت از یک دوره تبدّلات وجودی می‌گذرد و این مراتب، هر یک، مرتبه‌ای از عالم وجود است.

مثلاً می‌توان مفهوم جسم را درنظر گرفت. برای درک ماهیّت جسم، لازم نیست فعل وجودی را فقط به عالم جسمانی که قابل درک از طریق حواس خارجی است، محدود ساخت. باید مفهوم جسم را از عنصر بسیط (به‌معنی طبیعیات قدیم که طبق آن، عنصر، معنی کیفی دارد نه کمیّ) آغاز و در تبدّلات پیاپی که آن را از مرتبهٔ جماد به نبات و سپس

---

۱. کتاب المشاعر اصولاً مربوط به اثبات اصالت وجود در مقابل ماهیّت است.

حیوان و بعد، جسم زنده و ناطق (که قادر به فهم حقایق معنوی است) می‌گذارند، دنبال کرد. یک حرکت عظیم وجودی از اعماق جماد تا ظهور ارضی انسان و سپس ماورای این صورت وجود دارد؛ چون وجود انسانی در وضع وجودی خود در این جهان، هنوز یک وجود برزخی است.

به این دلیل نباید اشتباه کرد، بلکه باید توجّه کرد که نظر ملّاصدرا از نظریّهٔ تطوّر که امروزه در اروپا به‌صورت یک اعتقاد مذهبی درآمده است، قدم فراتر گذاشته و در جهت دیگری سوق داده شده است؛ زیرا در نظریّهٔ تطوّر، همه‌چیز در جهت مستقیم افقی و در یک مرتبهٔ وجود به وقوع می‌پیوندد. از این سو و آن سو، سخن از "معنای تاریخ" به‌میان می‌آید و بسیاری از مردم فراموش می‌کنند که اگر بخواهند پیرامون این موضوع صحبت کنند، باید مقدّمات یک عالم معاد را فراهم سازند.

تحرّک عالم در نظر ملّاصدرا و تمام متفکّران دیگر مانند او، تحرّک یک عالم در حال تطوّر (به‌معنای جدید) نیست، بلکه تحرّک یک عالم در حال صعود و ارتقا است. گذشته، پشت‌سر ما نیست، بلکه زیر پای ما است. جهت‌یابی این جهان در جهت عمودی که می‌توان گفت، مانند سبک معماری گوتیک است، با مفهوم مبدأ و معاد که به‌وسیلهٔ آن، آنچه ماورای تاریخ است، جهان ما را مسخّر می‌کند، مطابقت دارد.

هرگاه حرکت صعودی وجود به صورت انسان ارضی رسد، یک دورهٔ جدید در تبدّلات وجودی آغاز می‌شود، به این دلیل که انسان، آستانه‌ای است که صعود عالم به مراتب و صور عالی‌تر وجود، از آن انجام می‌پذیرد. وجود انسانی از هم‌اکنون، دست‌کم بالقوّه در چندین عالم است؛ زیرا انسان از یک حقیقت سه‌گانه تشکیل شده است: جسم و نفس و روح یا عقل که همان حقیقت سه‌گانهٔ انسان‌شناسی عرفان کهن است؛ سوما[۱]، پْسُوخه[۲] و پنوما[۳]. هم‌چنین سه نوع انسان وجود دارد: انسان طبیعی و انسان نفسانی و

1. Sôma
2. Psyche
3. Pneuma

انسان عقلانی یا روحانی.

مطابق با هر یک از این مراتب انسانی، یک تلطیف تدریجی در مقام و مفهوم جسم انجام می‌پذیرد. هم یک جسم مادّی وجود دارد و هم جسم نفسانی و هم جسم معنوی یا روحانی. هر یک از دو جسم آخر، مظهر یک رستاخیز و معاد در آینده است که نوع آن را انسان در حیات نفسانی خود در روی زمین انتخاب می‌کند و مشخّص می‌سازد که آیا سزاوار حیات برتری خواهد بود و یا این‌که مغلوب شده و درون خود سقوط خواهد کرد[۱].

باید به‌طور گذرا به منابع نظری این حکمت الهی توجّه کنیم. با امتناع از محدود ساختن ماهیّت به مقولات ثابت و تغییرناپذیر، این حکمت، مفهومی از مادّه به پیش می‌آورد که کاملاً با آنچه مادّه نامیده می‌شود، دست‌کم به‌اصطلاح امروزی فرق دارد؛ زیرا مادّه در حکمت ملّاصدرا، یک مادّهٔ اوّلیه است که در خود، یک مادّهٔ روحانی می‌باشد.

ما می‌دانیم که در فلسفهٔ اسلامی، این مفهوم از مادّه، از نوشته‌های منسوب به انباذقلس که قبلاً در موارد بسیار در حکمت ابن عربی به‌کار برده شده بود، سرچشمه می‌گیرد. این فکر، حکمت ملّاصدرا را با نظر فلاسفهٔ افلاطونی کمبریج که معاصر او بودند، هماهنگ می‌سازد، مثلاً هنری‌مور[۲] (برای بیان "بُعد چهارم") از "تراکم روحانی"[۳] سخن به‌میان می‌آورد[۴]، و نیز در قرن هجدهم، حکیم بزرگ آلمان، فریدریک اوتینگر[۵] که از شاگردان بویمه[۶] و سوئدنبورگ[۷] بود، از "جسمانیّت روح"[۸] صحبت می‌کند.

---

۱. دربارهٔ این ارتقاء و صعود مفهوم جسم، رجوع شود اصولاً به شرح اصول کافی، صص ۲۷۳ ـ ۲۷۲ در بیان مبسوط تحت عنوان "تحقیق عرشی و تمهید مشرقی"؛ و نیز رجوع شود به مقالهٔ ما *Le thème De la résurrectios* فصل پنجم: "La triple croissance de l'homme".

2. Henry More

3. Spissitudo Spiritualis

٤. رجوع شود به کتاب ما *Terre Céleste et corps de résurrection*، ص ۲۵۷.

5. Friedrich Oetinger

6. Boehme

7. Swedenborg

آنچه در این نظر، حیرت‌انگیز است، امتناع از پذیرفتن ثنویّت متقابل و غیرقابل تحلیل روح و جسم یا فکر و امتداد است؛ ثنویّتی که فلسفه را به یک بن‌بست کشانده است، لیکن نباید تنها دکارت را در این امر مقصّر دانست. بدبختی این ثنویّت، از مبدأ قدیمی‌تری سرچشمه می‌گیرد. به نظر من، اصل آن به دومین انجمن کلیسا در قسطنطنیه در سال ۸٦٤ میلادی که در آن، مراحل سه‌گانهٔ انسان‌شناسی که میراث عرفان است، بیهوده و باطل (و بدون دلیل) محسوب و دو مفهوم روح و جسم کافی دانسته شد، باز می‌گردد.

اگر بخواهیم عمیقاً فرهنگ‌های معنوی خود را بفهمیم، باید متوجّه عواقب این امور شویم؛ زیرا ما در این‌جا می‌بینیم که در مرتبهٔ انسان نفسانی و "جسمانیّت روحانی"، عقیده‌ای دربارهٔ نیروی تخیّل فعّال توسعه می‌یابد که نظریات عادی را دربارهٔ شناخت که در ثنویّت احساس و ادراک محبوس شده است، ویران می‌سازد. در این‌جا، تخیّلی مطرح است که کاملاً با آنچه امروزه این نام را بدان می‌دهیم ــ و در واقع، جز وهمی که از تخیّل تراوش می‌کند، چیزی نیست ــ فرق دارد[۹].

این تخیّل، عبارت از یک آلت ادراک و علم حقیقی است که بین ادراک حسّی و علم عقلانی قرار گرفته است، همان‌طور که نفس، مرتبهٔ بین جسم و روح را دارا است. آنچه این آلت درک می‌کند، عالمی است که مطلقاً از آنِ او است؛ عالم مثال، عالمی که در آن، اجسام در حالت روحانی‌اند، عالم "جسم رستاخیزی"، عالمی بین عالم پایین و بالا، عالم نفس یا برزخی که بین عالم مادّه و عالم عقول کرّوبی قرار دارد. به این دلیل، ملّاصدرا بدون تردید و تأمّل، نیروی تخیّل فعّال را مانند عقل، یک نیروی معنوی دانسته است که از جسم انسان تجرّد دارد، چون آن خود به‌نحوی، جسم لطیف نفس است.

این عالم برزخی با فلسفهٔ ابن رشد، تماماً از بین رفت و عواقب آن برای مغرب‌زمین

8. Geist leiblich keit

۹. رجوع شود به کتاب ما *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arbi, paris* ۱۹۵۸، ص ۱۳۳ به بعد.

بس وخیم بود؛ زیرا تنها به‌وسیلهٔ این عالم وسط است که انسان می‌تواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران را به عنوان یک حقیقت صوری درک کند و نیز به حقیقت کشف و شهود عرفا یقین حاصل کند و بالاخره به‌وسیلهٔ این عالم است که می‌تواند مسألهٔ "معاد جسمانی" را درک کند؛ مسأله‌ای که قابل تصوّر نیست، مگر این‌که مفهوم دقیقی از جسم لطیف در دست باشد. به این دلیل دربارهٔ این نکتهٔ اساسی، ملّاصدرا، هم غزّالی متکلّم و هم ابن‌سینای فیلسوف را مورد انتقاد قرار داده است[1].

فلسفهٔ ملّاصدرا، مانند تمام تفکّر شیعه، از بحث دربارهٔ معاد الهام گرفته است و این فلسفه، مانند یک فلسفهٔ مبتنی بر وحی جلوه می‌کند که اختیار انتخاب آیندهٔ انسان را در دست او می‌گذارد. باید اعتراف کنم جای حیرت است که امروزه در اروپا، انسان، موفقیّت نسبتاً پر سر و صدای یک ساختهٔ مجمل کلامی و فلسفی مبتنی بر علوم و صنایع جدید را مشاهده می‌کند که مدّعی است "ابعاد جهانی" انسان را به او باز می‌گرداند، درحالی که آن صرفاً "غیرانسانی است". به همین جهت، حکیمی از مکتب دینی می‌تواند با نهایت انصاف دربارهٔ این ساخته بگوید که آن «الهیّاتی است که مغلوب ذرّه‌بین و دوربین و ماشین و نتایج فلسفی و اجتماعی آن شده است[2]».

برعکس به نظر ملّاصدرا و تمام پیروان او، نمی‌توان دربارهٔ "ابعاد جهانی" انسان سخن به‌میان آورد اگر فقط به تجربهٔ حسّی و انسان جسمانی توجّه شود. معنی ابعاد جهانی انسان، از تعلّق او به عوالم بالا و احیای او در این عوالم سرچشمه می‌گیرد. روزی باید

---

۱. رجوع شود اساساً به حواشی بند ٢٤٤ حکمةالاشراق (بخش دوم، کتاب پنجم، فصل سوم، ص۲۲۹ چاپ خودمان و ص ۵۰۹ به‌بعد چاپ سنگی تهران، ۱۳۱۳)؛ و تحقیق ما *Le thème de résurrection...* فصل سوم ـ Le monde de l'imagination spirituelle et le corps de résurrection مقایسه شود با جسم هورقلیایی در مکتب شیخیّه؛ رجوع شود به *Terre céleste*.

۲. فریتهوف شووان، ص ۳۹ زیرنویس ۲ و ١٩٦١ Fritthjof Sclwon' Comprendre l'Tslam, paris (دربارهٔ نظریات تایلارد دوشاردن p. Teilhard de Chardin) همین نویسنده می‌افزاید که نظریات تایلارد دوشاردن «سقوطی است که اگر کمترین معرفت عقلانی مستقیم از حقایق مجرّد و بری از مادّه وجود می‌داشت، از آن جلوگیری می‌شد.»

کتاب مخصوصی دربارهٔ فلسفهٔ معاد ملّاصدرا نوشت.

ساختمان سه‌گانهٔ انسان که شامل جسم و نفس و روح است، ایجاب می‌کند که دست‌کم سه بار نشو و نما کند. بار اوّل، هنگام خروج انسان از این عالم که ما آن را مرگ می‌نامیم، نفس در عالم برزخ با جسم لطیف که نفسانی و روحانی است، احیا می‌شود و این جسم را جسم مکتسب خوانند و آن بستگی به وجود و افعال و تحرّکات و امیال نفس دارد و نفس را در عالم برزخ دنبال می‌کند. این مرحله را در لسان دینی "قیامت صغری" نامیده‌اند. سپس هنگام آن واقعهٔ ماورای تاریخ که آن را "قیامت کبری" نام نهاده‌اند، نفس به مقام کامل انسان معنوی می‌رسد.

پس آنچه ما آن را جسم می‌نامیم، تحوّلات و تبدّلاتی مطابق با ساختمان سه‌گانهٔ واقعیّت انسانی به خود می‌بیند[1]. در یک متن گیرا، ملّاصدرا می‌نویسد:

> از این تجلّی تمام‌تر، مظهر عظیم‌تری ظهور می‌کند و از این مظهر، اسماء باطنه پدیدار می‌شود و از اسماء باطنه، عرش توسعه می‌یابد و از توسعهٔ عرش، دایرهٔ آخرت اتّساع می‌یابد و از توسعهٔ این دایره، انسان نشو و نمای تامّ اخروی می‌کند[2].

آیا ممکن است تفکّری که چنین افق‌هایی را به روی ما می‌گشاید، پیامی برای دنیای امروزی ما نداشته باشد؟ من یقین دارم که پیامی دارد، لیکن من بیشتر، شما دوستان جوان ایرانی خود را مخاطب قرار می‌دهم، می‌دانم در بین شما اشخاصی هستند که به این عقاید عالی اعتقاد داشته و با شوق و ایمانی که خود شاهد آن هستیم، طبق آن زندگی می‌کنند، ولی هم‌چنین می‌دانم که در میان شما، اشخاص دیگری هستند، برخی جوان و برخی دیگر سنین جوانی را پشت سر گذاشته، که با شنیدن نام‌ها و افکاری که هم‌اکنون مطرح ساخته‌ایم، یا به‌طور منفی عکس‌العمل نشان می‌دهند که عذری بیش برای جهلشان نیست و یا آن را انکار می‌کنند و آن نیز در اکثر موارد، فقط اعتراف به

۱. رجوع شود به حاشیهٔ بسیار طویل شمارهٔ ٦۲۹ (طبق شماره گذاری ما و ص ۵۱۸ چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵) بر بند ۲٤۷ حکمةالاشراق.

۲. همان مصدر.

حزن و اندوه آنان از دوری از این منابع است.

بدون شک این اشخاص، فریب افسانهٔ "معنی تاریخ" را خورده‌اند و نمی‌توانند آنچه را که از گذشته می‌دانند، در زمان حال دربارهٔ آن تفکّر کنند؛ زیرا در این توهّم‌اند که خود از آن گذشته‌اند. من می‌خواهم از این اشخاص بپرسم که سرنوشت یک رودخانه در کجا است؟ آیا در خلیجی است که آن‌جا اقیانوس، آن را در خود حل می‌کند؟ آیا در صحراهای شن و ماسه‌ای است که در آن محو می‌شود؟ یا این‌که در مبدأ و سرچشمهٔ آن است؟ بلی، سرنوشت یک رودخانه در مبدأ و سرچشمهٔ آن است. این، موضوعی است که می‌توان دربارهٔ آن، در مقابل مسیل‌های خشک‌شده‌ای که از فلات مرتفع ایران عبور می‌کنند، به تفکّر پرداخت.

گذشته و آینده، حیات و ممات، هرگاه مربوط به روح باشد، از صفات اشیای خارجی نیست، بلکه از صفات متعلّق به خود روح است. این ما هستیم که یا زنده‌ایم و یا مرده و مسؤول زندگی و مرگ اشیاء می‌باشیم. ملّاصدرا به‌خوبی می‌دانست که ما هرگز معرفت به‌دست نمی‌آوریم، مگر در نسبت با عشق و محبّت، و این‌که معرفت ما خود، صورت عشق است.

هم‌چنین آنچه که اشخاص بدون حساسیّت و توجّه، "گذشته" می‌نامند، در نسبت با عشق ما، در آینده است؛ عشقی که خود، مبدأ آینده است؛ زیرا بخشندهٔ حیات است. پس باید شجاعت عشق ورزیدن داشت و ترس "امروزی نبودن" و هم‌رنگ جماعت نشدن ــ این اصطلاحات مبتذل ــ را نداشت؛ زیرا حکیم می‌داند که زمان، یک نوع مرکب که بین همه به‌طور یکسان مشترک باشد، نیست، بلکه میزان سنجش هر موجود است؛ میزانی که عظمت و یا برعکس، بدبختانه سقوط او را می‌سنجد.

اگر اشخاص یاد شده، در مقابل ورطهٔ عمیقی که التهاب و سرسام صنایع جدید را ــ که برای مغلوب ساختن این جهان به‌کار برده می‌شود ــ از کوشش و فعالیّت معنوی حکمای ما ــ که آنان کامیاب شده‌اند از سرحدّی عبور کنند که هیچ‌گاه، هیچ نوع صنعتی

نمی‌تواند آن را از میان بردارد ــ جدا می‌سازد، دچار اضطراب شده‌اند، صحنهٔ دردناکی را یادآور می‌شوم که این مزیّت برجسته را دارد که تمثیل و رمز است. فکرم، متوجّه حضور محی‌الدّین ابن عربی در تشییع جنازهٔ ابن رشد است.

در سال ۵۹۵، فیلسوف معروف، ابن رشد در مراکش که آن‌جا در انزوا به‌سر می‌برد، درگذشت. جنازهٔ او را به قرطبه آوردند و ابن‌عربی با دو دوست خود در مراسم تدفین او حضور داشت. هر سه نفر با مشاهدهٔ یک صحنهٔ دردناک، حیرت‌زده شده بودند. در یک طرف، مرکب تابوت را قرار داده بودند و در طرف دیگر، کتبی که آن فیلسوف نگاشته بود؛ بسته‌ای کتاب، یک جسد مرده را در تعادل نگاه می‌داشت. ابن‌عربی، هیچ‌گاه فکری را که از قلب او برخاست، فراموش نکرد: "در یک طرف، استاد و در طرف دیگر، آثار او. چقدر دلم می‌خواست بدانم آیا امیدهای او برآورده شد[۱]."

اندکی پیش گفتم که این برخورد، یک جنبهٔ تمثیلی و رمزی دارد. حقیقت این است که در همان هنگام که پس از مرگ استاد، فلسفهٔ ابن‌رشدی پیشهٔ خود را در مغرب زمین آغاز کرد و بالاخره در قرن چهاردهم به آنچه آن را "فلسفهٔ ابن رشدی سیاسی" نامیده‌اند، مبدّل شد، ابن عربی که نامش را هم‌اکنون بردیم و یکی از بزرگترین عرفا و حکمای تمام تاریخ است، اندلس را برای همیشه ترک کرد و در مشرق زمین اقامت گزید؛ آن‌جا که نفوذ فوق‌العادهٔ او، نه‌تنها در افکار ملّاصدرا، بلکه در تمام مشارب معنوی تا امروز باقی است. مشرق زمین، ابن رشد را نشناخت، لیکن غرب با فلسفهٔ ابن رشدی و عواقب آن به‌خوبی آشنا بود، ولی ابن‌عربی را نادیده گرفت.

ما می‌توانیم از خود بپرسیم آیا در نظر ابن‌عربی و ملّاصدرا و تمام هم‌مسلکان آنها، علم امروزی که پیروزی آن به قیمت هرج و مرج فکری بشر و فلسفه بوده و منجر به از بین رفتن شخصیّت انسان در یک تودهٔ بی‌نام می‌گردد و بالاخره منتهی به پذیرفتن بی‌قید و بند نیستی و عدم است، آیا این صنعت جدید پیروز، در مقابل چشم آنان، بیش از

۱. برای زمینهٔ این حادثه، رجوع شود به کتاب *L'Imagination créatrice...*، صص ۳۸ـ۳۲.

"بسته‌ای کتاب که یک جسد مرده را در تعادل نگاه می‌دارد" ارزش وزنی دارد؟ آیا آنها اعتقاد داشتند که هر آرزویشان برآورده می‌شود؟

بدون شک به این دلیل است که عصر ما به طریق اولی، با یأس و ناامیدی از یک بشردوستی، یک بشر دوستی جدید سخن به میان می‌آورد، بدون این‌که در اکثر موارد، آگاهی داشته باشد که در واقع، دربارهٔ چه موضوعی بحث می‌کند، لیکن آیا ما هم‌اکنون متذکّر نشدیم که در دورهٔ غیبت، عمیق‌ترین احساس تشیّع دربارهٔ آیندهٔ انسان چیست؟ اگر در همهٔ کتب تکرار می‌شود "آن‌کس که هنگام آمادگی افراد بشر، رؤیت او ظهور خواهد کرد، شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه معنای باطنی تمام وحی‌های قبلی را نمایان خواهد ساخت"، آیا به این دلیل نیست که او تجلّی انسان‌کامل و انسان‌کلّی است؛ تجلّی‌ای که طبق کلمات حدیث معروف «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف» مورد انتظار انسان است؟

آیه‌ای در قرآن‌کریم وجود دارد که طبق تعالیم امامان شیعه(ع) اسرار تشیّع را در خود پنهان دارد؛ زیرا در عین حال، حافظِ سرّ نژاد انسانی و تاریخ او است، و آن، آیهٔ ۷۲ از سورهٔ ۳۳ (احزاب) است، آن‌جاکه می‌فرماید: إنا عرضنا الأمانة علی السّموات والأرض والجبال فأبین أن یحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنّه کان ظلوماً جهولاً[۱].»

به نظر می‌رسد آنچه تاکنون بیان شد، برای این‌که از چهرهٔ معنوی ملّاصدرای شیرازی، یک طرح ذهنی داشته باشیم، کافی باشد. تأثیر او در طیّ قرون از زمان شاگردان او و شاگردان شاگردانش واقعاً فوق‌العاده بوده است و تا زمان ما هم ادامه دارد؛ بر تمام آثار او، شرح و حاشیه نوشته‌اند و مطالب او را مورد بحث و تفسیر قرار داده‌اند؛ تقریباً همهٔ آنها به زبان عربی فصیح به‌رشتهٔ تحریر درآمده (همان‌طوری که ملّاصدرا اگر اروپایی می‌بود، آثار خود را به زبان لاتینی می‌نوشت) و تعدادی از آن آثار به زبان

۱. دربارهٔ تأویل شیعی این آیهٔ قرآنی، رجوع شود به تحقیق ما *Le Combat spirituel du shî'ism*، ص ۹۳ به بعد که فقط یک جنبه از این مسأله را آشکار می‌سازد؛ زیرا در واقع، تعالیم امامان شیعه(ع) معنای باطنی این آیه را با در نظر گرفتن نظریهٔ امامت و ولایت با معنای واقعی هبوط آدم مرتبط دانسته‌اند.

فارسی ترجمه شده است.

در میان علمای عصر صفوی که از او تأثیر پذیرفته و بهرهٔ زیاد برده‌اند، بجاست که اوّل از دو فرزند او نام ببریم، یعنی میرزا ابراهیم و قوام‌الدّین احمد، ولی قبل از هر چیز، باید از دو شاگرد او که دامادان او نیز بوده‌اند و به‌نوبهٔ خود، عالمان عالی‌قدری هستند نام‌برده شود، یعنی از فیّاض عبدالرّزاق لاهیجی (متوفّی به ۱۰۷۲ هـ. ق ۱٦٦۲ م) و محسن فیض کاشانی (متوفّی به ۱۰۹۱ هـ. ق ۱٦۸۰ م)[1].

اگر تأثیر او را از جهت شعور و آگاهی بر مسایل فلسفی با توجّه به اخبار امامان شیعی لحاظ کنیم[2] آن‌گاه حتّی باید از متکلّم بزرگ، محمّدباقر مجلسی (متوفّیٰ به ۱۱۱۱ هـ. ق / ۱۷۰۰ ـ ۱٦٦۹ م) نیز نام ببریم؛ یعنی کسی که دایرةالمعارف بزرگ احادیث شیعه را تحت عنوان *بحارالانوار* به رشتهٔ تحریر درآورده است و در تفاسیر خود در مورد *اصول کافی* کلینی، گاهی بدون آن‌که چیزی ظاهر سازد و یا مطلبی در این‌باره بگوید، قسمتی طولانی از تفسیرهای ملّاصدرا را اقتباس کرده است.

هم‌چنین به ترتیب باید از علمای دیگر نیز یاد کنیم: ملّاحیدر خوانساری (متوفّیٰ به ۱۰۹۹ هـ. ق / ۱٦۸۸ م) مؤلّف زبدهٔ‌تصانیف به‌زبان فارسی[3]؛ ملّاصالح مازندرانی (متوفّی به ۱۰۸۰ هـ. ق ۱٦٦۹ م) مؤلّف تفسیر کامل *اصول کلینی*؛ میرزا رفیعی نائینی که نویسندهٔ شرح و حاشیه دربارهٔ همان اثر است[4]؛ ملّاشمسا گیلانی، شاگرد میرداماد که دوست ملّاصدرا بوده است[5]؛ ملّاحسن لاهیجی قمی، فرزند عبدالرّزاق لاهیجی که خود، مؤلّف چند اثر مهم در فلسفهٔ شیعی به زبان فارسی است، از جمله *شمس‌الیقین فی معرفت‌الحق* و

۱. ترجمهٔ دو صفحه از آثار این دو متفکّر را در کتاب ما با عنوان ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی می‌توان یافت، پاریس، بوشه، شاستل، ۱۹٦۱ میلادی، صص ۲۸۱ ـ ۲٦۷.

۲. رجوع کنید به‌مقدّمهٔ دانش‌پژوه در چاپی‌که ازکسر اصنام الجاهلیة کرده‌است، از ص ۲۳ به بعد.

۳. رجوع کنید به ریحانة الأدب، جلد اوّل، ص ٤۳۰، شمارهٔ ۹٥٤.

٤. دربارهٔ صالح مازندرانی ایضاً، جلد چهارم، صص ٤۲٤، ٦٦.

٥. دربارهٔ ملّاشمسا، ایضاً جلد چهارم، ص ۷۳، شمارهٔ ۱۳۸؛ رجوع کنید ایضاً در دنبالهٔ این کتاب به مقدّمه و فصل دوم.

الیقین (چاپ سنگی تهران ۱۳۰۳ هجری)؛ نورالدّین محمّد ابن شاه مرتضی کاشانی، نوهٔ برادری محسن فیض که مؤلّف کتاب‌های مهمی است و در آنها، علاوه بر تأثیر عمومی و بزرگ خود او، تأثیر افکار اخوان‌الصفا و سهروردی و میرداماد و ملّاصدرا و غیره نیز به‌چشم می‌خورد؛ محسن باقر جابری نائینی؛ قطب‌الدّین محسن اشکوری، شاگرد میرداماد و مؤلّف محبوب‌القلوب (تاریخ متفکّران و اهل معنویّت و تقسیم آنها به سه گروه، یعنی آنهاکه قبل از اسلام بوده‌اند و آنهاکه سنّی هستند و بالاخره آنهاکه شیعه می‌باشند)[۱]، او هم‌چنین یک اثر تفسیری بسیار مهم به زبان فارسی دارد؛ سیّد نعمت‌الله جزایری شوشتری[۲] که هم، شاگرد مجلسی بوده و هم از محسن فیض، بهره برده است و در میان کتاب‌های کثیر او، می‌توان از مقامات الجنات نام بردکه رساله‌ای در بیان معانی اسامی خداوند است؛ قاضی سعید قمی هم که شاگرد محسن فیض بوده و یکی از مهم‌ترین چهره‌های متفکّران امامی است (متوفّی به ۱۱۰۳ ه‍ . ق / ۱۶۹۱ م)[۳] و غیره.

باید هم‌چنین اسامی تعداد زیادی از علمای دورهٔ قاجار را نام برد؛ نام بعضی از آنها را به‌مناسبت طرح کتاب‌شناسی در این‌جا می‌آوریم. شخص ملّاهادی سبزواری و آثار او (متوفّی به ذیحجّه ۱۲۸۹ ه‍ . ق / فوریه ۱۸۷۳م)[۴]، حاکم بر اذهان این دوره است. باید از دو عالم عالی‌قدر آذربایجان هم نام برد:[5] ملّاعبدالله زنوزی تبریزی (علاوه بر آثار دیگر، مؤلّف لمعات الهی به زبان فارسی و شرح و حاشیه‌ای بر اسفار ملّاصدراست) و پسر او، آقاعلی مدرّس زنوزی (متوفّی به سال ۱۳۰۷ ه‍ . ق ـ ۱۸۸۹ م) که استاد مدرسهٔ سپهسالار تهران بوده است. در میان آثار او، کتابی است که به‌سال مرگش تألیف کرده است (بدایع‌الحکمة به‌زبان فارسی، چاپ سنگی، تهران ۱۳۱٤ ه‍ . ق) این کتاب در جواب

۱. دربارهٔ قطب‌الدّین اشکوری، رجوع کنید به الرسالة الخلعیة میرداماد.
۲. رجوع کنید به ریحانه، جلد دوم، از ص ۲۵۲ به بعد.
۳. قاضی سعید قمی هم‌چنین شاگرد عبدالرّزاق لاهیجی و ملّارجب‌علی بوده است. ر. ک: ریحانه، جلد چهارم، ص ۲٦۸، شمارهٔ ٤۱۲.
٤. ایضاً جلد دوم، از ص ۱۵۵ به بعد، شمارهٔ ۳۳۷.
۵. ایضاً جلد دوم، صص ۱۳۵ ـ ۱۳٤، شمارهٔ ۲۷۹ و ۲۸۰.

هفت سؤالی است که شاهزاده بدیع‌الملک میرزا، یعنی مترجم و مفسّر فارسی کتاب مشاعر طرح کرده است.

بی‌مناسبت نیست در این‌جا نام شیخ احمد احسایی و مکتب شیخی او نیز آورده شود. مسلّم است که نمی‌توان مکتب شیخی را به مکتب ملّاصدرا منسوب دانست، ولی همان‌طوری که براساس تفاسیر مبسوط شیخ احمد احسایی بر کتاب مشاعر و کتاب حکمة‌الاشراقیة می‌توان قضاوت کرد، متون ملّاصدرا، موقعیّتی برای مکتب شیخی فراهم آورده است تا آنها بتوانند موضع خاصّ خود را بیشتر مشخّص نمایند.

بدین ترتیب، البتّه ما به عصر معاصر می‌رسیم، یعنی به عصر شخصیّت عالی‌قدر، سیّد محمّدحسین طباطبایی، استاد دانشگاه الهیّات قم و هم‌چنین به عصر گروه شاگردان او. قبلاً متذکّر شدیم که اوّلین اقدام، جهت چاپ جدید‌الاسفار ملّاصدرا را مدیون ایشان هستیم. علاوه بر این، هم‌چنین تألیف اثر مهم تفسیرالمیزان را نیز که تا بدین روز، نه جلد از آن به چاپ رسیده است، مرهون ایشان می‌باشیم. در این‌جا ما بدین ترتیب، فقط از بعضی از اسامی نام بردیم که باید البتّه در کتابی آتی، تاریخ فلسفهٔ اسلامی با توضیح بیشتری آورده شود. قسمت عمدهٔ این آثار، هنوز به‌چاپ نرسیده است و یا به هر طریق باید مجدّداً به چاپ بهتر آنها اقدام شود و این کار، مستلزم زحمت و کوشش زیادی است که خالی از دشواری‌ها و پیچیدگی‌ها نیز نیست.

طرحی از کتاب‌شناسی ملّاصدرا

تحقیقی که دربارهٔ کتاب‌شناسی آثار ملّاصدرا در این بخش دیده می‌شود، باتوجّه به تمام وجوه مسأله، احتمالاً به‌طور کامل نمی‌تواند رضایت‌بخش باشد و ترتیب تاریخی آثار نیز مراعات نشده است. (برای این‌کار، می‌بایست تمام آثار ملّاصدرا خوانده شود و از منابع مختلف نیز جهت برقراری ترتیب آنها استفاده گردد).

کتاب‌شناسی ما، با توجّه به آخرین تحقیقاتی بوده که توسّط دانشمندان ایرانی انجام

گرفته است، خاصّه تحقیقاتی که آقای دانش‌پژوه در این زمینه انجام داده‌اند. ایشان هم‌چنین فهرست‌نامه‌های قابل توجّهی تهیّه کرده‌اند، مثل فهرست‌نامهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (هدیه مشکوة) و کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق و کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات و غیره. در اثر تحقیقات و بررسی ایشان، تعداد زیادی از آثار ملّاصدرا، اعمّ از شناخته شده یا شناخته نشده، دوباره در دسترس علاقمندان قرار گرفته است.

در فهرستی که ما به سهم خود تهیّه دیده‌ایم، هدف بر این بوده است که عناوین آثار را شناسایی کنیم و محتوای آنها را با یکدیگر مطابقت دهیم و کار عظیم ملّاصدرا را ارج نهیم. ما به‌نحو اخص، سعی داشته‌ایم اسامی کسانی را که بر متون ملّاصدرا حاشیه نوشته‌اند و هم‌چنین نام مفسّران او را مشخّص کنیم. چه، این اسامی، تشکیل علایم و نشانه‌هایی را می‌دهند که براساس آن، می‌توان مسیر تاریخ فلسفهٔ ایران را از آن زمان تا بدین روز تعیین نمود.

برای این‌که این آثار را طبقه‌بندی کنیم، ترتیب الفبای لاتینی را درنظر داشته‌ایم، به‌نحوی که هر کلمهٔ اصلی که در هر یک از عناوین به‌چشم می‌خورد، آن را در بین الهلالین، در بالای هر یک از نوشته‌ها قرار داده‌ایم.

۱. (اجوبة)، اجوبة المسائل؛ جواب به سؤالاتی که ملّاشمسا گیلانی از ملّاصدرا کرده است. در این نوشته، ملّاصدرا، ملّاشمسا را «عزیزترین برادر خود می‌نامد».

۲. اجوبة المسائل الخمسة؛ جواب ملّاصدرا به پنج سؤالی که توسّط مظفّر حسین کاشانی طرح شده است.

۳. اجوبة المسائل النصیریّة؛ جواب ملّاصدرا به سؤالاتی که نصیرالدّین طوسی (متوفّی به سال ٦٧٢ هـ. ق ١٢٧٤ م) از شمس‌الدّین عبدالحمید خسروشاهی (متولّد ٥٨٠ هـ. ق ١١٨٤ م، متوفّی ٦٥٩ هـ. ق ١٢٥٤ م) پرسیده است، بدون این‌که جوابی دریافت کند.

٤. (اسرار)، اسرار الآیات؛ طبق روش عرفانی در یک مقدّمه و ده فصل به مسایل

کشف قرآنی می‌پردازد.

۵. (دیباچه)، دیباچهٔ‌عرش‌التقدیس...؛ مقدّمه بر اثر استاد خود، میرداماد (به‌زبان فارسی).

۶. (دیوان)، دیوان اشعار؛ این کتاب، توسّط شاگرد و داماد او، محسن فیض کاشانی جمع‌آوری شده است. بخشی از این اشعار، توسّط سیّد حسین نصر به چاپ رسیده است. رجوع کنید به آخر سه اصل.

۷. (حاشیة)، حاشیة‌الرواشح‌السماویة؛ شرح و تفسیر رسالهٔ میرداماد، تحت عنوان شبنم‌های آسمانی که تمهید و مقدّمهٔ بسیار خوبی بر کتاب اصول کافی کلینی است. با رجوع به تفاسیر خود ملّاصدرا دربارهٔ کلینی، دیگر هیچ دلیل قطعی نمی‌بینیم که انتساب این نوشته را به ملّاصدرا، مورد شک و تردید قرار دهیم.

۸. (حشر)، رسالة فی الحشر؛ رساله‌ای که در آن، ملّاصدرا نشان می‌دهد که تمام موجودات، حتّی جمادات در امر حشر شرکت می‌کنند.

۹. (حکمة عرشیة)، کتاب الحکمة العرشیة؛ این کتاب، شامل چکیده و لبّ نظریّهٔ ملّاصدرا در مورد وضع موجود انسانی بعد از مرگ است. بعدها این کتاب، شدیداً توسّط شیخ احمد احسایی مورد انتقاد قرار گرفته است (نوشته‌ای که به درخواست ملّامشهد شبستری در سال ۱۲۳۶ ه. ق / ۱۸۲۱ م تهیّه شده است) و ملّااسماعیل اصفهانی (رجوع کنید به آخر شمارهٔ ۱۰) نظر داده است که انتقادات شیخ احمد احسایی از این جا ناشی شده که او به‌نحو دقیق، اصطلاحات فلاسفه را نمی‌فهمیده است، ولی البتّه کاملاً معلوم نیست که خود ملّااسماعیل به‌نحو کامل، نیّات و اصطلاحات شیخ احمد را متوجّه شده باشد.

ترجمهٔ فرانسهٔ چند صفحهٔ مهم از کتاب حکمة عرشیهٔ ملّاصدرا و تفسیری که شیخ احمد احسایی از آن کرده است، در کتاب ما، تحت عنوان أرض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی آورده شده است. (پاریس، از انتشارات بوشه، شاستل، ۱۹۶۱ م.)

۱۰. (حکمة متعالیة)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة؛ این مهم‌ترین کتاب ملّاصدرا و شامل کلّ مجموعهٔ فلسفی ایران شیعی است که در آن، ملّاصدرا ثـمرهٔ تمام کوشش‌ها و تحقیقات و تفکّرات خود را گرد آورده است. نگارش این کتاب به سال ۱۰۳۷ هـ. ق (۱٦۲۸ م) به پایان رسیده است. عـنوان چـهار سـفر روحـانی (عـقلی)، از اصطلاحات متداول عرفان اسلامی گرفته شده است؛ معنای هر یک از چهار سفر، مسایل فلسفی و حکمی مربوط به آن را مشخّص می‌کند:

۱. سفر من الخلق إلی الحق

۲. سفر فی الحق بالحق

۳. سفر من الحق إلی الخلق بالحق

٤. سفر فی الخلق بالحق

اوّلین سفر از عالم خلق آغاز شده و به حق منتهی می‌شود. در طیّ این سـفر، امـور عامّه، طبیعیّات، مادّه و صورت، جوهر و عرض مورد بررسی قرار گرفته و در انتهای آن، سالک به مرتبهٔ عالم فوق محسوس و حقایق الهی ارتقا یافته است. بنابرایـن سـفر دوم، سفری است از خداوند، در خداوند و با خداوند. در این سفر، سالک، مرحلهٔ مابعدالطّبیعه را ترک نمی‌گوید، بلکه با علم الهیّات و مسایل مربوط به ذات خداوند و اسماء و صفات الهی آشنا می‌شود. سفر سوم از نظر ذهنی و فکری، عکس سفر اوّل است؛ یعنی بازگشت از جانب خداوند به سوی خلق، لیکن با خداوند و توسّط خداوند. این سفر، مراتب صدور موجودات را از نورالانوار دنبال می‌کند، و سالک در آن در مورد سلسلهٔ مراتب عقول و عوالم غیبی (فوق عالم محسوس)، معرفت حاصل می‌کند. بالاخره سفر چهارم با خداوند یا به وسیلهٔ خداوند در خود جهان مخلوق انجام می‌پذیرد و در مورد شناخت نفس، یعنی شناخت خود یا ضمیر درونی (علم مشرقی) است، (شناخت به‌عنوان اشـراق در جـهت بررسی این مطلب است که آن‌که نفس خود را شناخت، ربّ خود را نیز می‌شناسد و این همان توحید به‌معنای باطنی است). در مسألهٔ توحید، گفته می‌شود که فقط خداوند وجود

دارد (وحدت وجود) و در مورد رموزی صحبت می‌شود که مربوط به وضع انسان بعد از وفات است (عوالم نامتناهی که باگشوده شدن درِ مرگ به سوی انسان باز می‌شود.) باید اذعان داشت که امکان ندارد بتوان در چند کلمه، جز یک تصوّر ناچیز از این مجموعه که ملّاصدرا در آن، بنای باشکوهی از تفکّر ایرانی ساخته است، عرضه داشت.

همان‌طوری که قبلاً اشاره کردیم، یک چاپ جدید حروفچینی شده از این کتاب، اخیراً، تحت نظر سیّد محمّدحسین طباطبایی استاد حوزهٔ علمیّهٔ قم آغاز شده است (تهران ۱۳۷۸ هـ. ق / ۱۹۵۸ م). این اثر بزرگ و شاهکار معظم، شور و شوق مریدان و مفسّران را برانگیخته و مورد تفاسیر زیادی قرار گرفته است که هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان کم ارزش دانست؛ زیرا آنها بیانگر تاریخ فلسفهٔ ایرانی در عصر قاجار بوده و مجموعهٔ باجلال و شکوهی را تشکیل می‌دهند. در این‌جا فهرست نام مفسّران و حاشیه‌نویسانی که تا بدین روز، مورد شناسایی قرار گرفته‌اند، آورده می‌شود.

۱. آقا محمّد بیدآبادی (متوفیٰ ۱۱۹۷ / ۱۷۸۳ م) وی، استاد فلسفه و از اساتید متکلّمان امامی، چون ملّاعلی نوری و ملّامهدی نراقی و غیره بوده است.

۲. ملّاعلی بن جمشید نوری (متوفیٰ ۱۲٤٦ هـ. ق / ۱۸۳۰ م) که شاگرد نفر قبلی بوده است. شاگردان صدرایی تا حدّ زیادی، مدیون کتاب‌هایی هستند که او در اصفهان تعلیم داده است. از مشهورترین شاگردان او، ملّااسماعیل اصفهانی، ملّاآقای قزوینی، ملّاعبدالله زنوزی، ملّامحمّدجعفر لنگرودی و میرزا سیّد رضی مازندرانی را می‌توان نام برد.

۳. ملّااسماعیل اصفهانی (متوفیٰ ۱۲۷۷ هـ. ق ٦۱ ـ ۱۸٦۰ م).

٤. آقا محمّدرضا قمشه‌ای (متوفّی ۱۳۰٦ هـ. ق ۸۹ ـ ۱۸۸۸ م) استاد مشهور عرفان؛ در زمینهٔ فلسفه، او در اصفهان، شاگرد ملّاعلی نوری و ملّامحمّد جعفر لنگرودی و در عرفان، شاگرد سیّد رضی مازندرانی بوده است. او از اصفهان به تهران آمد و در مدرسهٔ صدر به‌نحو عمده، اسفار و تفاسیرفصوص ابن‌عربی و غیره را تدریس کرد. از

معروف‌ترین شاگردان او، میرزا صفا اصفهانی، میرزا محمود قمی و میرزا ابراهیم زنجانی بوده‌اند.

۵. آقا علی مدرّس زنوزی تبریزی (متوفّی ۱۳۰۷ هـ. ق ۹۰ـ۱۸۸۹ م).

٦. میرزا هاشم گیلانی رشیدی اشکوری، شاگرد آقا محمّدرضا قمشه‌ای؛ وی شاگردان زیادی داشته است که عبارت‌اند از میرزا مهدی آشتیانی، شیخ مهدی مازندرانی، میرزا محمّدعلی شاه‌آبادی، میرزا زکی ترک، میرزا محمود آشتیانی، آقابزرگ مشهدی شهیدی و غیره.

۷. ملّاآقای قزوینی؛ وی شاگرد ملّاعلی نوری و ملّااسماعیل اصفهانی و آقاعلی حکیم بوده است.

۸. ملّاهادی سبزواری (متوفّی ۱۲۸۹ هـ. ق / ۱۸۷۳ م) استادی که ما در این‌جا متذکّر اهمیّت استثنایی او برای این دوره شده‌ایم. حاشیه‌های او که کل اسفار را در برمی‌گیرد، از تمام حاشیه‌های دیگر ــ چه از لحاظ محتوا و چه از لحاظ وسعت و گسترش ــ بیشتر است؛ آنها به‌خودی خود، تشکیل یک جلد کتاب پرمحتوا را می‌دهند. بعد از این حاشیه، به‌ترتیب اهمیّت، بلافاصله باید از حاشیهٔ آقا علی مدرّس زنوزی یادکرد که از اوّل اسفار تا کتاب نفس را شامل است.

مطالبی که در این‌جا دربارهٔ متن ملّاصدرا آوردیم و بسط و گسترشی که این همه متفکّر باارزش بدان داده‌اند، تصوّری از کاری را به ما می‌دهد که باید انجام داد تا بتوان جزئیات مسایلی را شناخت که وجدان معنوی شیعی را در این دوره به‌خود مشغول داشته است. هیچ‌گاه نباید از کاری که حاشیه‌نویسان کرده‌اند، صرف‌نظر شود. در آن زمان، نه مجلّه بوده و نه انتشارات ادواری؛ این حاشیه‌ها، گاهی به‌منزلهٔ مقالاتی است که این فلاسفه، اگر انتشارات ادواری در اختیار داشتند، آنها را در آن منتشر می‌کردند، و ما می‌دانیم که در این نوع مقالات است که قبل از کتاب‌ها، تحقیقات، تهیّه و آماده می‌گردند.

۱۱. (حدوث)، رسالة فی حدوث العالم؛ حدوث جهان که ملّاصدرا براساس نظریّهٔ

حرکت جوهری خود، آن را برقرار می‌سازد، برخلاف موضع استادش میرداماد است که عالم را قدیم می‌دانسته است. او به فلاسفهٔ یونان، چون طالس ملطی و اناکساغورس و انکسمندرس و انباذقلس و فیثاغورس و غیره رجوع می‌کند.

۱۲. (اکسیر)، اکسیر العارفین؛ دربارهٔ طبقه‌بندی علوم، شخص انسان به‌عنوان محلّ معرفت، بدایات انسان و نهایت وجود او.

۱۳. (امامت)، رسالة فی الامامة؛ این رساله در ذریعهٔ شیخ آقا بزرگ است و با این کلمات آغاز می‌شود:

> در نزد انسان، یک شیء ملکوتی و یک امر ربّانی است که او این امتیاز را از خداوند می‌گیرد؛ این خصیصهٔ امامت است.

باتوجّه به آنچه ملّاصدرا در جای دیگر دربارهٔ امام و امامت نوشته است (در شرح اصول کافی)، ما به سهم خود، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نمی‌یابیم تا در مورد انتساب این متن به ملّاصدرا شک کنیم.

۱٤. (اتّحاد)، رسالة فی اتحاد العاقل والمعقول؛ "رساله در اتّحاد عاقل و معقول" طبق ذریعهٔ‌تصانیف شیعهٔ شیخ آقا بزرگ.

۱۵. (اتّصاف)، رسالة فی اتّصاف الماهیة بالوجود؛ «رساله‌ای دربارهٔ نظریّه‌ای که وجود را محمول ماهیّت لحاظ می‌کند»؛ یعنی نظریّه‌ای که ملّاصدرا در مشاعر، خلاف آن را به اثبات می‌رساند.

۱٦. (کسر)، کسر اصنام الجاهلیة، فی ذم المتصوفین؛ در این کتاب که بر ضدّ برخی افراطیّون از متصوّفه نوشته شده است، ملّاصدرا خود را مرید وفادار مکتب اشراقی سهروردی نشان می‌دهد که برای او، هر نوع کوشش به‌منظور تحقّق معنویّت روحی بدون تعلیمات فلسفی مقدّماتی، به انحراف منجر می‌شود. به‌طور کلّی باید گفت ملّاصدرا مجبور بوده است با دوگروه از جهّال به‌مقابله بپردازد؛ او از یک طرف با موضع بعضی از فقهای قانونگذار مخالف است (رجوع شود در قسمت‌های بعدی به سه اصل) و از طرف

دیگر، عقاید ظلمانی بعضی از صوفیان را مورد انتقاد قرار می‌دهد که کتاب و تعلیمات عقلانی و معرفت صرف را تحقیر می‌کنند.

سرزنش ملّاصدرا، متوجّه تصوّف، من حیث هو تصوّف نیست، بلکه او به نوعی، به تصوّف منحطّ زمان خود نظر دارد، بدون این‌که مشخّص کند منظور، افکار چه‌کسی است (ولی در آن عصر، حتماً همه می‌دانسته‌اند که منظور، چه‌کسی است) و الّا خود ملّاصدرا را نیز بعضی از فقهای قشری و قانونگذار، متّهم به تصوّف می‌کرده‌اند. در واقع، لازم نبود شخص حتماً به یک طریقت رسمی، تعلّق داشته باشد برای این‌که معنویّت تصوّف را وارد حیات خود سازد.

مثال و نمونهٔ چنین موضعی، تمام افرادی هستند که در ایران براساس تعلیمات شیعی به‌عنوان صوفی واقعی و هم‌چنین متقابلاً براساس تعلیمات صوفیّه به‌عنوان شیعهٔ واقعی زندگی کرده‌اند؛ نه حیدر آملی، نه میرداماد، نه ملّاصدرا، نه عدّهٔ زیادی از اشخاص دیگر به هیچ طریقت رسمی تعلّق نداشته‌اند. در این‌باره، تجسّس زیادی می‌توان کرد، منظور بیان اهمیّت فوق‌العادهٔ این اثر ملّاصدرا است.

۱۷. (خلق)، رسالة فی خلق الاعمال؛ منظور این است که چه‌کسی مسؤول است؟ ملّاصدرا، مواضع سنّی‌ها را با مواضع شیعیان که پیرو تعلیمات امامان هستند، مقایسه می‌کند.

۱۸. (لمیة)، مقالة فی لمیةاختصاص منطقة البروج بموضع معین من الفلك؛ مقاله دربارهٔ فهم این مطلب است که چرا منطقة البروج، محلّی ممتاز و مشخّص در سپهر دارد.

۱۹. (معاد)، رسالة فی المعاد الجسمانی.

۲۰. (مبدأ)، کتاب المبدأ و المعاد؛ کتابی است در جهان‌شناسی و آخرت‌شناسی. ملّاهادی سبزواری هم حاشیه‌هایی بر این رسالهٔ مهم نوشته است.

۲۱. (مفاتیح)، مفاتیح الغیب؛ همراه با تفسیر اصول کافی کلینی و تفسیر؛ این کتاب که حاصل دورهٔ پختگی ملّاصدرا است، به‌نحو کامل، نمایانگر ممیّزات فلسفهٔ ملّاصدرا و

تفکّر متعالی شیعه است. مؤلّف در آن به‌عنوان فیلسوفی عرفانی، موضوعات اصلی قرآن و حدیث امامان را مورد تحقیق قرار داده است؛ موضوعاتی که برای فهم آنها، دشمنان فلسفه و عرفان، هیچ مفتاحی دراختیار ندارند. این کتاب در دنبالهٔ تفسیر اصول کافی کلینی و با توضیحات حاشیه‌ای ملّاهادی سبزواری به چاپ سنگی رسیده است.

۲۲. (مشاعر)، کتاب المشاعر.

۲۳. (مظاهر)، کتاب المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم العقلیة؛ گزارشی است از مجموع مطالب فلسفی و کلامی از زاویهٔ حیات معنوی.

۲٤. (معراج)، رسالة فی المعراج؛ این رساله، دربارهٔ یکی از مطالب مربوط به علم النفس است.

۲۵. (متشابه)، متشابهات القرآن؛ رجوع شود به قرآن، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۵. از همان ابتدا، متخصّصان تفسیر قرآن در مورد این آیه به مطالعه پرداخته‌اند. در این رساله، ملّاصدرا به بررسی مطلب از لحاظ عرفانی می‌پردازد. اثر، شامل شش فصل است.

۲٦. (نامه)، نامه‌ای که ملّاصدرا به دوست خود ملّاشمسا گیلانی نوشته است.

۲۷. نامهٔ صدرا به استاد خود، سیّد میرداماد (متوفّی به سال ۱۰٤۰ هـ. ق / ۱٦۳۱ میلادی). نامه با دعاهای خیر برای میرداماد و هم‌چنین با مجموعه‌ای از کلمات مدح آمیز از جمله نعت مخاطب با صفت ″عقل یازدهم″ و هم‌چنین تجلیل و بیان دین یک شاگرد نسبت به استاد توأم با کلمات مؤثّر، آغاز شده است.

ملّاصدرا، انتقاد خود را از براهین کلّی در مورد نظری که طبق آن، یک جسم یا یک واقعیّت مادّی من حیث هو، نمی‌تواند به یک جسم دیگر وجود بدهد، برای میرداماد فرستاده است. او این براهین را از هر لحاظ، مورد انتقاد قرار می‌دهد تا به این نظر و موضع برسد که یک جوهر، نه از حیث جوهریّت است که علّت جوهر دیگر نمی‌شود، بلکه از حیث فعل وجودی است که علّت آن نمی‌گردد. باید از این طریق به‌نظر اصلی ملّاصدرا رسید، یعنی اولویّت وجود نسبت به ماهیّت. پس می‌توان با رجوع به آثار دیگر

ملّاصدرا، تقریباً نظر حاکم در متن نامهٔ ناتمام را باز یافت. اثبات همین نظر است که قسمت عمدهٔ کتاب مشاعر را تشکیل می‌دهد. از نامهٔ ملّاصدرا به میرداماد، کلّاً برمی‌آید که او در نزد فلاسفهٔ آن عصر، نفس عالم جسمانی را زیر سؤال برده است.

۲۸. (قضا)، رسالة فی القضاء و القدر فی افعال البشر.

۲۹. (قدسیه)، الرسالة القدسیة فی اسرار النقطة الحسیة المشیرة الی اسرار الهویة.

۳۰. (سریان)، سریان نور وجود الحق فی الموجودات؛ تصوّری که این عنوان در ذهن به‌وجود می‌آورد، بسیار جذّاب است، چه، سریان به‌نحو تحت‌اللّفظی، یعنی طیّ طریق و مسافرت شبانه. با این‌که گروهی، این نوشته را به محسن فیض نسبت داده‌اند، آقای آشتیانی شکّی ندارند که این رساله، یکی از نوشته‌های دورهٔ جوانی ملّاصدرا است، یعنی موقعی که او هنوز قایل به مابعدالطبیعهٔ ماهیّات (طرفدار اولویّت ماهیّت نسبت به وجود) بوده است.

۳۱. (سه اصل)، رسالهٔ سه اصل؛ رساله‌ای است که ملّاصدرا مستقیماً به زبان فارسی تحریر کرده است. همان‌طوری که او با صوفیان افراطی درافتاده بود، در این‌جا با بعضی از متشرّعین و فقهای رسمی به‌مقابله پرداخته است؛ یعنی آنها که از فلسفه و عرفان بی‌خبرند و به‌نحو منظّم به‌طرد آن می‌پردازند. ملّاصدرا از احادیث امامان برای نشان دادن ماهیّت اعتقاد شیعی استفاده می‌کند. موضع او، همان موضع حیدرآملی است (قرن هشتم هـ. ق / قرن چهاردهم میلادی). این اثر با عنوان صدرالدّین شیرازی (ملّاصدرا)، سه اصل و مثنوی و رباعیّات او به اهتمام و با پانویس‌های سیّد حسین نصر چاپ شده است.

۳۲. (شرح الهدایة)، شرح الهدایة الاثیریة؛ تفسیر کتاب الهدایهٔ اثیرالدّین ابهری (متوفّی در حدود ۶۶۳ هجری قمری / ۱۲۶٤ میلادی)، رسالهٔ کلّی در فلسفه است. در مورد این تفسیر ملّاصدرا نیز حاشیه‌نویسی فراوان شده است، بدین ترتیب:

مولوی میرزا مح. حسن: آقا علی مدرّس زنوزی؛ مح. هادی حسینی؛ میرزا ابوالحسن

جلوه؛ ملّا نظام‌الدّین بن قطب‌الدّین صالحی (متوفّی ۱۱۶۱ هـ. ق ـ ۱۷۴۸ میلادی)؛ بحرالعلوم عبدالعلی محمّد بن نظام‌الدّین (متوفّی ۱۲۳۵ هـ. ق / ۲۰ ـ ۱۸۱۹ میلادی).

۳۳. (شرح الاصول)، شرح الاصول من الکافی؛ تفسیر اصول کافی ابوجعفر محمّد بن یعقوب کلینی (متوفّی به ۳۲۹ هجری قمری ـ ۹۴۰ میلادی) که یکی از بنیادی‌ترین آثار شیعهٔ اثناعشری است و در میان تمام تفاسیری که از این کتاب در عصر صفویّه شده است، تفسیر ملّاصدرا به‌منزلهٔ یک مجموعهٔ واقعی فلسفهٔ شیعی و یک بنای عظیم فلسفهٔ عرفانی به‌شمار می‌آید. متأسّفانه او بیش از کتاب العقل و کتاب التوحید و ابتدای کتاب الحجة تا فصل یازدهم، یعنی تا حدود یک دهم کتاب سوم را نتوانسته است تفسیر کند. وفات، مهلت اتمام تفسیر را به ملّاصدرا نداده است و کار او در مرحلهٔ بسط و گسترش فوق‌العادهٔ خود، بمانند هنر موسیقی باخ ناتمام مانده است.

این تفسیر ملّاصدرا، اثر بزرگی در تفکّر شیعی است و مربوط به‌کلّ وجوهی می‌شود که ماهیّت شیعه را مشخّص می‌کند، یعنی شناخت نبوّت و عرفان نبوی، شناخت ائمّه و ولایت، هم‌چون مسألهٔ جذّابیّت امامان، یا مسألهٔ فعل هدایت از ناحیهٔ امام و توازی میان حجّت ظاهر و حجّت باطن که تعلیمات ائمّه را درونی می‌سازد و... و همهٔ این مطالب براساس فلسفه نشان داده می‌شود که اهمیّت معنوی تعلیمات امامان را هیچ‌گاه از نظر دور نمی‌دارد. این کتاب در عین حال، تفسیر امامیّه از قرآن است. ملّاعلی نوری در این مورد هم، دربارهٔ بعضی از قسمت‌ها به‌حاشیه‌نویسی پرداخته است.

۳۴. (شواهد)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ در این اثر، ملّاصدرا در نهایت مهارت، کلّ آرای خود را تلخیص می‌کند؛ ملّاهادی سبزواری، حواشی مهمی بر کلّ این کتاب نوشته است، هم‌چنین ملّاعلی نوری و آقا محمّدرضا قمشه‌ای هم بر آن حاشیه نوشته‌اند.

۳۵. (تفسیر)، التفسیر؛ ملّاصدرا تعدادی از سور و آیات قرآن را تفسیر کرده است. فاتحه؛ سورهٔ دوم (بقره) تا آیهٔ ۶۱؛ (آیةالکرسی ۲۴/۲۵۶)؛ (آیهٔ نور ۲۴/۳۵)؛ آیهٔ

۲۷/۹۰ تا «وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ»، یعنی خواهی دید که کوه‌هایی که تو آنها را غیر متحرّک تصوّر می‌کنی به راه خواهند افتاد، همان‌طور که ابرها حرکت می‌کنند؛ سورهٔ ۳۲ (سجده)؛ سورهٔ ۳٦ (یس)؛ سورهٔ ٥٦ (واقعه)؛ سورهٔ ٥٧ (حدید)؛ سورهٔ ٦۲ (جمعه)؛ سورهٔ ٦٥ (طلاق)؛ سورهٔ ۸٦ (طارق)؛ سورهٔ ۸۷ (اعلی)؛ سورهٔ ۹۳ (ضحیٰ)؛ سورهٔ ۹۹ (زلزال).

این تفسیر، اهمیّت فوق‌العاده‌ای دارد. می‌توان گفت بنای عظیمی است که کاملاً ممیّز تأویل قرآن، طبق روح عرفان شیعی « و اصولاً در جستجوی معنای باطنی و بعد معنوی و یا عرفانی متن قرآن است. این اثر به انضمام تفاسیری که اخلاف و اسلاف او نگاشته‌اند، یک منبع اساسی را برای تفکّر فلسفی در اسلام در تفسیر معنوی قرآن آشکار می‌سازد.» جا دارد تحقیق دقیقی به این اثر، اختصاص داده شود و حتّی با تفسیر عرفانی چاپ نشدهٔ دیگری که به زبان فارسی تحت عنوان لطائف غیبیه توسّط سیّد احمد زین‌العابدین علوی نوشته شده است، مقایسه گردد. شخص اخیر، بمانند ملّاصدرا، شاگرد میرداماد بوده است (از او تفسیر بزرگی نیز دربارهٔ شفای ابن‌سینا باقی مانده است). ملّاعلی نوری بر قسمت‌هایی از تفسیر ملّاصدرا حاشیه نوشته است.

۳٦. (تعلیقات... شفا)، تعلیقات علی الالهیات من کتاب الشفاء؛ در واقع این تعلیقات فقط تا ششمین مقاله نوشته شده است.

۳۷. (تعلیقات... حکمة‌الاشراق)، تعلیقات علی کتاب حکمة‌الاشراق؛ نمی‌دانم چرا اغلب به‌عنوان تعلیقات بر تفسیر قطب‌الدّین شیرازی بر کتاب حکمة‌الاشراق آورده می‌شود، چه، تقریباً تمام تعلیقات (که بیش از ششصد عدد است) مربوط به متن خود سهروردی است. بعضی از این تعلیقات، بسیار مبسوط است و در حدّ دروس اصلی مهم به‌شمار می‌رود. حجم کلّ، چند برابر متن شیخ اشراق است.

۳۸. (تنقیه)، التنقیه در باب منطق.

۳۹. (تصوّر)، رسالة فی التصوّر و التصدیق.

۴۰. (تشخّص)، رسالة فی التشخّص.

۴۱. (واردات)، الواردات القلبیة فی معرفة الربوبیة.

۴۲. (وجود)، رسالة فی الوجود.

میرداماد یا معلّم ثالث[1]

مکتب الهی اصفهان

ترجمهٔ عیسی سپهبدی

روزگاری بود که عنوان "مردم‌شناسی"[2] به علمی اطلاق می‌شد که تنها به‌مطالعه در باب خصوصیّات و احوال طبیعی انسان می‌پرداخت و متأسّفانه، خود را در این قلمرو کوچک، محبوس و محصور ساخته بود. تردید نیست که برخی محقّقان و دانشمندان، عنوان Anthropologie Philosophique را پیش می‌کشیدند و غرض آنان از اطلاق صفت "فلسفی" به علم مردم‌شناسی، بیان عکس‌العملی بود که بر ضدّ Naturalisation، یعنی منحصراً طبیعی نشان‌دادن وجود انسان و محدود ساختن هستی او به‌صورت‌ها و خواصّی که تنها در شأن علوم فیزیک و حیوان‌شناسی است، از خود نشان می‌دادند.

---

۱. این مقاله در اصل، متن سخنرانی است که طیّ ماه دسامبر ۱۹۵۵ در انجمن فرهنگی ایران و فرانسه ایراد شده و ترجمهٔ آن در مجلّهٔ مردم‌شناسی، سال اوّل، شمارهٔ دوم (آذرماه ۱۳۳۵) به چاپ رسیده است. متن فعلی که به زبان فرانسه در نشریهٔ *Etudes Carmelitaines* Vol. 1957 در پاریس انتشار یافت، فشرده‌ای از بحث مشروح و مفصّلی است که در *Mélanges Massignon* Vol. I. به چاپ رسید. بدین جهت از درج فهرست کتب و رسایلی که به‌عنوان مصادر و مآخذ، مورد مراجعهٔ نویسنده بوده است، صرف‌نظر شد.

2. Anthropologie

خوشبختانه، چنین به‌نظر می‌رسد که امروزه، مفهوم مردم‌شناسی به حدّی بر مفهوم ناقص قدیم، غلبه یافته است که ما را از اضافه کردن صفت "فلسفی" به‌دنبال آن، معاف می‌دارد. به هر تقدیر در زمان حاضر، به زعم دانشمندان و محقّقان، "مردم‌شناسی" به علم جامع و پردامنه‌ای اطلاق می‌شود که وجود انسانی را در کلّیهٔ شؤون زندگانی مادّی ظاهری و حیات معنوی باطنی و آنچه راکه مبیّن و معرّف تظاهرات و فعّالیّت‌های گوناگون انسان در عوالم غیب و شهود، یعنی عوالم صورت و معنا است، مطالعه و بررسی می‌کند.

بدین معنا، پژوهشگران عرصهٔ "مردم‌شناسی" و "ایران‌شناسی" کار پرزحمت و پردامنه‌ای درپیش دارند؛ زیرا نه‌تنها انسان ایرانی[1] را باید موضوع مطالعه قرار دهند، بلکه باید کلّیهٔ مراتب و مقامات روحی و معنوی ایرانی راکه در طیّ قرون، تحوّل و تطوّر یافته و هنوز راه تکامل را می‌پیماید، تحت مداقّه و تأمّل و تعمّق قرار داده، تمام جهات آن را تشریح و تحلیل نمایند. تنها بدین ترتیب می‌توان کلّیهٔ ارزش‌های گذشته را زنده و آزاد نمود و از تنگنای وجدان مغفول و ضمیر غیرمستشعر نجات داد تا مبنای تحوّلات جدید و تکامل ثمربخشی برای آینده گردد.

مقالهٔ حاضر، اشاره‌ای است به آن چه روح و ذوق ایرانی در زمینهٔ حکمت الهی و در زمانی نزدیک به زمان ما به‌وجود آورده است و می‌توان آن را در فصل "مردم‌شناسی الهی"[2] جایگزین کرد.

جای نهایت تأسّف است که مطالعه در باب حکمت الهی مذهب تشیّع، تا این پایه از نظر محقّقان شرق‌شناس اروپایی دورمانده است. علّت آن بدون شک این است که در بین آنان، کمتر کسی به فلسفه و حکمت الهی علاقمند است و ضمناً دسترسی به اسناد و مدارک و نسخ خطّی آثار و نوشتجات مربوط به این فصل عمده از حیات معنوی ایران،

1. Homo iranicus
2. Anthropologie Théologique

برای آنان بسیار مشکل، بلکه گاهی محال است؛ زیرا اکثر این نوشتجات به‌صورت نسخه‌های خطّی موجود است و دانشمند و غالباً محقّق، دستخوش هوس کتابداران کتابخانه‌های خصوصی یا سلیقه و عواطف صاحبان اصلی مجموعه‌های کتب خطّی می‌باشد.

با تمام این جهات، همه باید به وخامت وضع موجود بیاندیشیم و راه چاره‌ای بیابیم. آیا مایهٔ حیرت و تعجّب نیست که مؤلّفان تاریخ فلسفهٔ اسلام، هنوز و هنوز با ذکر نام ابن‌رشد، نقطهٔ تمّت را به فلسفهٔ اسلام بگذارند و نسبت به شخصیّت و حکمت الهی امثال سهروردی، شیخ اشراق و هم‌چنین شاگردان مکتب ابن‌سینا و اشراقیّون ایران، سکوت محض اختیارکنند؟ تصدیق می‌فرماییدکه این قصور و جهالت، مایهٔ نهایت تأسّف است.

بدتر از همه، این‌که اگر احیاناً نامی از ملّاصدرای شیرازی برده می‌شود، در فصل مغلوط وگمراه‌کننده‌ای به عنوان دورهٔ انحطاط فلسفهٔ اسلامی ذکری به‌میان می‌آید و درست معلوم است که مؤلّف به هیچ‌وجه به جهات معتبر آثار پرارج فلسفی دورهٔ صفویّه آشنایی نداشته و تنها نامی از ملّاصدرا شنیده است. در این‌جا باید اضافه‌کنیم‌که نقص و منقصت، تنها در این فصل از حکمت الهی تشیّع نیست و همگی به تحقیق می‌دانندکه برخی از مورّخان، چگونه مهملات و اطّلاعات ناشایستی را در باب نهضت اسماعیلیّه‌که بخش عمده‌ای از تشیّع است، به هم بافته و پرداخته‌اند.

بنابراین، وظیفهٔ "مردم‌شناسی فلسفی" در ایران، وظیفهٔ سنگین نجات غریق و نجات‌بخش‌های عمده و پرقیمتی از فرهنگ و معنویّت ایران است. در اندیشهٔ کوته‌نظران، خطر "امحای آثارگذشته" کمتر از خطراتی‌که متوجّه آینده و سرنوشت قوم در آینده است، جلوه می‌کند، لیکن حقیقت این است‌که دریافتن میراث گذشتگان و زنده نگاه‌داشتن معرفت‌کهن، تنها وسیلهٔ هموارکردن راه آینده است.

چنانچه ملاحظه می‌شود، پیشنهاد این‌جانب در باب نام‌گذاری "مکتب معنوی اصفهان" به‌منزلهٔ علاقه و اجتهادی برای احیای نهضت فلسفی حکمت الهی است‌که طیّ

قرون شانزدهم و هفدهم میلادی (قرون دهم و یازدهم هجری) با شخصیّت میرداماد یا معلّم ثالث و شاگردان او و شاگردان شاگردان او به‌وقوع پیوست.

به عقیدهٔ این‌جانب، با "مکتب اصفهان"، تفکّر ایرانی، لایق و برازندهٔ آن است که مقام شامخی در تاریخ فلسفه و حکمت الهی احراز کند و اگر این مقام تاکنون شناخته نشده و مجهول مانده، از بابت این است که در عالم اسلام و در این زمان، تنها مکتب اصفهان توانسته است با قدرت تفکّر و انشای معانی، آثار ارجمند فکری و معنوی‌ای، مقارن آثار دانشمندانی چون دکارت و مجاهدینی مثل "جیور دانو برونو" و "یاکوب بویمه" به‌وجود آورد. تردید نیست که هرگونه اجتهاد در باب مقایسهٔ فلسفی این دوران با عدم توجّه به‌شکوفایی آثار مکتب اصفهان، ناقص و بی‌ارزش خواهد بود.

در این جا اجازه می‌خواهم تنها به یک مثال و نکته اشاره کنم و آن سرنوشت مدرس و مکتب ابن‌سیناست که به‌نحو ناقصی در اروپا شناخته شده و به‌واسطهٔ عدم تبحّر و تعمّق کافی، در مکتب و تفکّر ابن‌رشد اندلسی استحاله شده و حال آن‌که همان مکتب در ایران، دوباره از تاریکی بیرون جسته و رونق تازه‌ای یافته و با مسایل و معضلات جدیدی مواجه گردیده است.

در این جا لازم است متذکّر شویم که چگونه حکمت اشراق یا حکمت مشرقی نورانی سهروردی در قرن ششم هجری (قرن دوازدهم میلادی) سَمت و جهت جدید و رنگ و رونق تازه‌ای به ذوق و روح معنویّت ایران بخشیده است. مذهب تشیّع به‌نوبهٔ خود، سهم عمده‌ای در معنویّت ایرانی داشته است و بدین نهج، سیمای معنوی میرداماد را می‌توان ترکیب و آمیزهٔ شایسته‌ای از مشرب ابن‌سینا و حکمت سهروردی و مذهب شیعهٔ امامیّه تلقّی کرد و ما این سه عامل معتبر را در مکتب اصفهان و میراثی را که میرداماد برای پیروان خود باقی گذاشته است، مورد مطالعه قرار داده‌ایم.

با وجود این، اگر مکتب میرداماد را منحصراً نتیجهٔ شکوفایی و هم‌آهنگی سه عامل فوق تصوّر کنیم، به اصول مردم‌شناسی فلسفی خیانت ورزیده‌ایم؛ زیرا اگر در تصوّر

خود، سه عامل فکری و فلسفی فوق را با قوّهٔ خیال با هم درآمیزیم، هرگز بدون ذوق و اجتهاد شخصیّت‌هایی مانند میرداماد و ملّاصدرای شیرازی به چنین شجرهٔ بارور و ثمرهٔ پرقیمتی نمی‌توانیم رسید؛ زیرا نحوهٔ الهام و ادراک شهودی قلبی آنان از آفرینش و عالم هستی و وجود و انسان و حیات، تنها قدرتی است که قادر به تألیف و ترکیب و اجتماع سه عامل فوق در تفکّر و فلسفه‌ای منسجم و مستحکم می‌تواند بوده باشد.

لازم نیست دربارهٔ این‌که فلسفهٔ ابن‌سینا درنهایت شکوفایی خود، ممکن است منشأ تجربهٔ عرفانی قرارگیرد، بحث‌کنیم؛ زیرا مسلّم است که در خلق و خوی و سرشت میرداماد، مشرب ابن‌سینا به درجه و مقام فلسفهٔ خلسه و انجذاب روحانی و مرتبهٔ تصوّف ارتقا یافته است. بدین‌جهت، این‌جانب ایمان دارم که هر دو اعتراف‌نامهٔ روحانی که ضمن مقاله، مورد تجزیه و تحلیل قرارگرفته‌اند، معرّف ذوق و نبوغ اختصاصی میرداماد بوده و در مقام خود، نمونه‌های عالی و بی‌نظیری برای بحث "مردم‌شناسی عرفانی" به‌دست می‌دهند.

اوّلین آنها که در مسجد قم حادث‌گردیده، انعکاس قلبی عمیقی در ضمیر هر فرد شیعهٔ خالص دارد و متن آن به‌نام "دعای حفظ" در بین شیعیان‌کاملاً رواج یافته است. از جهت دیگر، وجه شباهت قابل توجّهی از بابت ترکیب شمایل و تصاویر مقدّس با برخی موضوعات تفکّر و توجّه عرفانی مذاهب دیگر، مثلاً مذهب بودایی در بردارد.

در خواب خلسه‌ای‌که دوازده سال بعد در یکی از عبادتگاه‌های خاصّ میرداماد در حوالی اصفهان به وی دست داده است، به‌نحو اتمّ و اکمل، منظرهٔ تشکیل و ترکیب عالم را به‌شیوهٔ تفکّر و تخیّل ابن‌سینا ملاحظه می‌کنیم. منظرهٔ مزبور به‌صورت یک درام هیجان‌انگیز در قلب و ضمیر بیننده جلوه می‌کند. مراتب فوق به ما می‌آموزد‌که هنوز روح و وجدان ایرانی در خلال مشرب ابن‌سینا در تکاپوی حلّ مسألهٔ بغرنج و شکنج‌آمیز "شرّ و فساد" می‌زیسته و اگر نیروی اهورایی وخشور[1] زرتشت بزرگ، او را یاری

---

۱. به معنای پیامبر.

نمی‌کرد، بیش از هزاران سال در پیچ و خم آن راه بن‌بست، هم‌چنان گرفتار می‌ماند. این‌جاست که احیای فلسفهٔ نور و اشراق توسّط سهروردی در قرن دوازدهم میلادی، همان فلسفهٔ آسمانی ایرانیان قدیم، معنا و منزلت خاصّی می‌یابد؛ زیرا انعکاس عمیقی در تفکّر شاگردان میرداماد دارد.

هنگامی‌که قطب‌الدّین اشکوری، مفهوم آریایی و زرتشتی "سائوشیانت" یا منجی را با مفهوم شیعی ظهور امام عصر (عجّل‌الله فرجه) برای نجات عالم تطبیق می‌کند، شرق‌شناس منصف، با کمال خضوع و فروتنی در برابر چنین گواهی صادقانه‌ای سر تکریم فرود می‌آورد. اشکوری به‌خوبی پیش‌بینی می‌کند که تطابق مزبور از جهت تاریخی مورد ایراد قرار خواهد گرفت، ولی در عین حال، قلباً تصدیق می‌کند که از باب گواهی تجربهٔ باطنی و نشانهٔ عوالم عرفانی، قابل ایراد و اضطراب نخواهد بود.

اکنون امید قلبی دارم با قرائت متن فارسی مقاله، دوستان ایرانی این‌جانب، اعمّ از آشنا و غیرآشنا، رمز اقامت طولانی این حقیر را در ایران عزیز دریابند و به دلایل عمیقی که مدّت درازی، مرا در بین آنان، عتبه‌نشین ساخته است، التفات فرمایند. من ایمان دارم که ایران در مقتضیّات کنونی جهان، بشارت معنوی گرانبهایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد. البتّه وصول و نیل به چنین مرتبت معنوی، مستلزم کوشش‌ها و مجاهدات خستگی‌ناپذیر و فوق بشری است. به این دلیل، زمینهٔ آماده‌ای برای همکاری مداوم و مشترک فراهم است و باید کمر همّت بربسته، در این صراط مستقیم، ولی طولانی، با هم قدم‌های استوار برداریم.

در ایران، نام میرداماد در ذهن و خاطر کلّیهٔ اشخاصی که حداقلّ اطّلاعات فلسفی و حکمت الهی دارند، آشنا و مأنوس است. حتّی برخی دستجات در جوامع روحانی و خلایق وسیع که به مراتب ایمان و اعتقادات مذهبی پایبندند، وی را به درجهٔ قدس و روحانیّت، برابر قدّیسین، گرامی و معزّز می‌دارند، لیکن بدون اظهار بدبینی مفرط، می‌توان اعلام داشت که توجّه قلبی و احترامی که نسبت به شخصیّت میرداماد ابراز

می‌شود و شهرت و اعتباری که وی به‌دست آورده است، ظاهراً از حدود و ثغور کشور ایران تجاوز و به دیگر ملل اسلامی یا غیراسلامی سرایت نکرده است.

علامت و نشانهٔ این موضوع از یک جهت، کمیاب بودن نسخ خطّی آثار و نوشتجات فلسفی و حکمی در خارج از ممالکی است که در آن‌ها زبان فارسی به‌عنوان زبان علمی و فرهنگی و فلسفی به‌طور قابل توجّهی معمول و متداول بوده است و عـمده‌تر آن‌کـه در کتب و تألیفات مربوط به تاریخ فلسفهٔ جهانی که به‌دست و همّت محقّقان و دانشمندان غربی تدوین شده است، اگر به فهارس و جداول اعلام فلسفهٔ تطبیقی، نظری بیافکنیم، با حسرتی آمیخته به‌حیرت، ملاحظه خواهیم کرد که ستون مربوط به خاورمیانه، از زمـان صاحب نفحات الانس، شاعر عالی‌قدر و عارف شهیر ایران، یعنی از سنهٔ ۱٤۹۵ میلادی، به‌نحو تأسّف‌انگیز و بدون هیچ‌گونه دلیل قانع‌کننده‌ای، پاک و سفید مانده است.

با عدم معرفت به احوال و شخصیّت میرداماد، مکتب فلسفی و الهی که وی به تحقیق، طیّ چندین نسل، پیشوا و مقتدای فکری و معنوی آن بوده است (و ما آن را مکتب الهی اصفهان می‌توانیم نامید) برای طلاب غیرایرانی و عـلاقه‌مندان بـه حکـمت و فـلسفه در خارج از ایران، مجهول و ناشناس مانده است.

مکتب مزبور، طیّ دوران سلطنت صفویّه در ایران، یعنی از قرن شانزدهم تـا قـرن هیجدهم میلادی و تاریخ مشئوم ۱۷۲۲ که شهر زیبای اصفهان با تهاجم وحشیانهٔ افغان از پای درآمد، توسعه و امتداد یافته است. از همه بالاتر این‌که مکتب علمی و الهی اصفهان، محقّقان و متفکّران بلندپایه‌ای در دامان خود پرورده و تألیفات و آثار گرانـبهایی بـاقی گذارده است که تا زمان حاضر، تأثیر و نفوذ زنده و غیرقابل انکار آن، محسوس و مشهود می‌باشد.

متأسّفانه از دانشمندان برجسته و حکمای عالی‌قدر مزبور کـه مـعاصران دکـارت[1]،

1. Descartes

لایب نیتس[1]، جیوردانوبرونو[2] و یاکوب بویمه[3] بوده‌اند،کمترین نام و نشانی در فهارس و تواریخ فلسفهٔ اروپایی و غربی یافت نمی‌شود. آنچه با عدم آشنایی به آثار آنان، مجهول و ناشناس مانده است، نه‌تنها بخشی از تراوشات روح و تفکّرات معنوی انسانی است، بلکه باب عمده و قابل توجّهی از تاریخ فلسفه و حکمت الهی به عنوان علمی و فلسفی کلمه و فصل مصفّایی از تفکّر مذهبی و عرفانی و نوع ممتازی از معنویّت و احوال و مقامات باطنی است که از روی بی‌اعتنایی یا جهالت به یک‌باره کنار گذاشته شده است.

اکنون دیگر، نه جای افسوس و نه مقام انگشت به دهان‌گزیدن است، بلکه هنگام آن رسیده است که با تعمّق و دلگرمی تمام، به کاری که درپیش داریم، بیاندیشیم و جبران مافات را به بهترین وجه، همّت‌گماریم. درست است که این دورهٔ پرارزش از تاریخ معنویّت ایران، کاملاً به‌دست فراموشی سپرده شده است، لیکن ادوار دیگری نیز به همین سرنوشت دچار گردیده‌اند! پنجاه سال پیش، مرحوم پروفسور ادوارد براون، تأسّف خود را از این‌که شرق‌شناسان، قابل اعتناترین ابواب و فصول حکمت الهی مذهب تشیّع را از نظر دور داشته‌اند، ابراز کرده است.

باید اذعان کرد که دلیل این غفلت و علّت وجود این نقصیهٔ بزرگ، آن است که نوع کار و اجتهاد و استقصای کامل در این‌گونه مباحث، از عهدهٔ تکنیک و تربیت و حوصلهٔ یک شرق‌شناس ساده و معمولی خارج است، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد در عرصهٔ فلسفه و حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت الهی مذهب تشیّع، علاوه بر نیاز به استعداد و ذوق ذاتی، تنها در شأن دانشمندانی است که از جهات مختلف، واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ باشند.

با این همه، در این مقام، ناگزیرم محض تبرئه و رفع تقصیر از دانشمندان شرق‌شناس، خاطر خوانندگان محترم را به این نکته جلب کنم که همواره، دسترسی به

1. Leibniz
2. Gio-dano Bruno
3. Jacob Boehme

منابع و وسایل و اسباب اصلی تحقیق در این زمینه‌ها، بی‌نهایت مشکل، بلکه غیرممکن است. بسیاری از این کتب و رسایل به چاپ نرسیده است و اغلب اوقات، دسترسی به آنها کاری آسان نیست! برخی دیگر از آنها به‌طبع رسیده است، ولی چون چاپ آنها سنگی، ناقص و ناخوانا است و فاقد فهارس اعلام و جداول نیز هست، متتبّع بینوا، وقتی با این‌گونه آثار، سروکار پیدا می‌کند، خود را محبوس در جنگلی سحرآمیز می‌بیند و یک‌باره، جهت‌یابی و تشخیص صراط مستقیم برایش ناممکن می‌گردد.

خلاصهٔ کلام آن که، ضروری‌ترین و عاجل‌ترین وظایف، تجدید چاپ و تدارک منابع و مآخذ است که باید به‌مدد و معاونت مشترک فلاسفه و شرق‌شناسان و نسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام‌گیرد و عالمی معنوی را که قدر و ارج و بشارت آن، منزلت و مقامی همیشگی دارد، در دنیای عصر ما به‌مرحلهٔ استحصال رساند.

در اوضاع و احوال موجود، من اذعان دارم به این‌که وقتی یک فیلسوف و حکیم علوم الهی به همراه علمای باستان‌شناسی و مورّخان و هنرمندان اصفهان، در این شهر به‌نظاره و گردش بپردازد، شاید خود را در برابر امری غامض و واجد ارزش والا احساس کند، وی از این امر مطّلع است که در گلستان‌های صفاهان، در سایهٔ عالی و لذّت‌بخش مدارس و مکاتب کهن‌سال آن، متفکّران بسیاری زندگانی کرده، به تفکّر و تأمّل پرداخته و تعلیم و تعلّم کرده‌اند و نام اینان برای حکیم مزبور آشنا و معروف است، ولی اغلب، دسترسی به آثار آنان، پرزحمت و دشوار می‌باشد.

از میان ما نیز، عموم کسانی که در یکی از عصرهای پرلطف فصل خزان، نخستین سراشیب‌های جنوب شهر صفاهان را پیموده و برای مواجه شدن با منظرهٔ پرشکوه و عظمت آن به هر جانب توجّه نموده‌اند، با آندره‌گدار هماهنگ گردیده و نظر او را در این مورد که درک کامل هنر و حقیقت روح ایرانی "بدون حصول علم به جمال و محسّنات نافذ و اثربخش این شهر" امری محال است، خواهند پذیرفت. عین عبارات آندره‌گدار چنین است:

اصفهان، مرموز و اسرارانگیز، در میان صحاری خلوت، منفرد و وحید مانده، به‌نحوی اعجازآمیز زیب و زیور یافته، صاحب تاریخی عظیم، و حتّی بهتر و برتر از تولدو[1] و آران خوئز[2] تصویر و سیمای شور و هیجان در عالم خلوت و عزلت است.

عبارت ″شور و هیجان در عالم عزلت و خلوت″ برازنده‌ترین عبارات برای تجسّم خصایص و خصایلی، نظیر تجارب عرفانی میرداماد است که بعداً از ماجرای آن به‌نحو مشروح سخن خواهیم راند. باری، بکوشیم تا اندکی به‌همراه استاد حکمت الهی خود در اصفهان، در این ″مدینهٔ فاضلهٔ معنوی″ که هنوز بسیاری از وجوه و مناظر آن مصون و محروس مانده است، نفوذ یابیم.

برای ما، انتخاب هادی و راهنمایی به از این، امکان‌پذیر نیست. در وهلهٔ اوّل، باید از نام و آثار و مصنّفات، از معلّمین و متعلّمین او اطّلاع حاصل کنیم. حصول این اطّلاعات برای درک دو اعتراف‌نامهٔ پرشور و خلسه‌آمیزی که برای ما به‌یادگار گذارده، ضروری است. آن‌گاه مشاهده خواهیم کرد که در قلب این مدینهٔ فاضلهٔ معنوی، یکی از زیباترین و صمیمی‌ترین اسرار معنویّت و روحانیّت ایران را می‌توان دریافت و به عیان نظاره کرد.

قبل از هر چیز، باید زمینهٔ پنهانی را که شخصیّت این استاد و حکیم الهی در آن نمودار است، طرح افکنیم. کنیهٔ معروف و مشهور او ″معلّم ثالث″ است. بدیهی است که ″استاد اوّل″ ارسطو و ″استاد دوم″ فارابی بوده و خواهد بود و همین فیلسوف است که ابن‌سینا را رهنمون گشته است. در این‌جا ما با دوران‌های متناوب فلسفی سروکار داریم که یک‌باره با آنچه بنابر شیوهٔ معمول در باختر زمین می‌بینیم، تفاوت دارد.

به هر حال، اگر فرهنگ و معرفت ایران بعد از فارابی به فاصلهٔ شش یا هفت قرن، حادثه‌ای را که مبیّن ظهور ″استاد سوم″ است، گرامی می‌شمارد، به علّت آن است که این فرهنگ و معرفت، طیّ دوران مزبور، اهمیّت و اعتباری عظیم و اصالتی عمیق حاصل

---

1. Toléde
2. Aranchuez

کرده و منبع افکار معنوی شایان توجّهی گردیده است.

به زعم و عقیدهٔ این حقیر، اصالت مزبور را می‌توان بدین‌وجه تعریف کرد. میرداماد، شاگردان و شاگردان شاگردانش، مجموعاً در عداد فلاسفه و پیروان ابن‌سینا بشمارند. دو تن از آنان، یعنی ملّاصدرای شیرازی و سیّد احمد علوی، در میان دیگر آثار خود، هرکدام، تفسیری از کتاب شفا به‌یادگار نهاده‌اندکه از نظر کیفیّت و عظمت، هر یک از این کتب، تألیفی خاص و اصیل محسوب می‌شود.

به علاوه، همین پیروان ابن سینا، آثار سهروردی، شیخ شهاب‌الدّین را نیز مطالعه کرده و در اعماق این فلسفهٔ لمعان و نور (اشراق) رسوخ یافته‌اند و در پرتو فلسفهٔ "اشراق"، استاد جوان قرن دوازدهم را نیّت آن بودکه باید «فلسفهٔ باستانی ایران دورهٔ زردشت را حیاتی نوین بخشید». میرداماد خود نیز به "اشراق" تخلّص می‌کرده و این حسن انتخاب، دارای فصاحت‌کامل است.

فلاسفهٔ مزبور از پیروان بسیار پرشور و حرارت مذهب تشیّع نیز هستند. به‌نظر من، این امر دارای خصلت بسیار پراهمیّت و معناداری است و ما در تحلیل و تشریح خود، هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده‌ایم‌که بتوانیم‌کلّیهٔ نتایج و عواقب آن را در زمینهٔ تجارب معنوی‌که تا به‌حال، بسیار نیازموده و ناشناس مانده است، پیش‌بینی‌کنیم. مقصود این است‌که بیان شود چگونه متفکّرین مورد بحث، حکمت الهی و فلسفهٔ خود را که صریحاً و صرفاً جنبهٔ شیعی دارد، در قالب و پیکر آیین ابن‌سینا و مکتب اشراقی سهروردی بنا نهاده و بیان داشته‌اند.

ما در این‌جا با آن صورت و سیمای معنوی سروکار داریم‌که مظهر فضایل و صفات معرفت معنوی ایران قرن هفدهم است. تردید نیست‌که تعریف آن با چندکلمه میسّر نیست، ولی شایسته است هر نوع تفحّص و تجسّسی را که باکشف مبانی مکتب اصفهان و ظهور و تجلّی آن ارتباط دارد، با تبعیّت از اندیشهٔ استاد بی‌بدیل حکمت الهی عرفانی، یعنی ابن‌عربی اندلسی‌که در قرن سیزدهم می‌زیسته است، مرتبط دانست و این تفحّص و

تجسّس در نحوهٔ تفکّر امامیّه (بالاخص توسّط ابن ابی‌جمهور) وارد شده است.

این اظهار که در نظر جمعی، شگفت‌انگیز و تحریک‌آمیز می‌رسد و گروهی دیگر، آن را با شور و حرارت استقبال می‌کنند، یعنی این موضوع که «تصوّف اصیل و مسلّم، همان تشیّع است و تشیّع واقعی، همان تصوّف می‌باشد» چگونه در آثار متفکّر عالی‌قدر قرن پانزدهم، یعنی حیدر آملی، در کتاب او به‌نام جامع‌الاسرار مندرج گردیده است؟ به زعم این‌جانب، تنها یک صوفی ایرانی می‌تواند چنان مطلبی را به‌زبان آورد. هنوز وقت آن فرانرسیده است که بتوان مشی اساسی را که در مکتب اصفهان به آمیزش و پختگی مشرب‌های ابن‌سینا و تصوّف و اشراق و تشیّع امامیّه منتهی شده است، تشخیص داد و تقدیر نمود.

در هر حال، این خصایص بزرگ با خطوطی که سیمای معنوی میرداماد را ترسیم می‌کند، ارتباط و تقارن دارد. میرداماد، مانند فیلسوفی پرابهام، به‌ویژه به‌عنوان فیلسوفی مرموز و غامض، مبیّن آن است که شخصیّتی جز فیلسوف داشته است. به عبارت صحیح‌تر، به‌منظور حفظ توافق خود با مشرب خاصّ او، باید بگوییم اگر وی فیلسوفی کامل بوده، به علّت آن است که فلسفهٔ او تا به‌سر حدّ تجارب خلسه‌آمیز، هدایتش کرده است و اگر وی عارفی کامل بوده، به‌سبب آن است که تجربهٔ او، وی را در تألیف و تدوین فلسفه‌ای که به خلسه و جذبه مربوط است، یاری بخشیده است، و ایده‌آل و کمال مطلوب سهروردی، دقیقاً در این امر مکنون است. میرداماد را می‌توان مظهر و آیت و طلیعهٔ فکر و نبوغ ایرانی تلقّی نمود.

امّا اشتهار وی به عنوان یک فیلسوف غامض و مرموز، از داستان مختصری که در آن، روح شوخی و فکاهی ایرانی جلوه‌گر است، مشهود و معروف شده است. معروف است که نخستین حادثهٔ پس از مرگ برای هر یک از ابنای بشر، سؤال و استنطاقی است که از جانب دو مَلَک به‌نام‌های نکیر و منکر به‌عمل می‌آید. اینان از انسانی که درگذشته است، می‌پرسند: دین او چه بوده و به کدام خداوند ایمان داشته است؟ در مورد میرداماد

نیز این موضوع بر همین منوال بوده و بدیهی است که وی نمی‌توانسته است مانند دیگران، به این پرسش‌ها، جواب‌های ساده و روشن بدهد، او در باب خدای خود می‌گوید: اسطقس فوق‌الاسطقسات (عنصر همهٔ عناصر)... آن دو مَلَک، مبهوت و متحیّر می‌مانند؛ زیرا این طرز پاسخ، به تمام معنا، غیرمترقبه و بی‌نظیر و بی‌سابقه بوده است، و از هم می‌پرسند که چه باید بکنند؟ ناچار به حضرت پروردگار مراجعه می‌نمایند، خداوند با کمال لطف به ایشان می‌گوید:

> آری، من طرز کلام و بیان این بندهٔ خود را می‌شناسم، من نیز هرچه را که در سراسر زندگانی می‌گفت، هرگز درک نکردم، ولی چون انسانی درستکار است و کسی را از او رنجشی و آزاری نرسیده است، شایسته است به گلشن فردوس، بازش آرید.

امّا در واقع، صورت مبهم و غامض اندیشه‌های او مربوط به چیست؟ ما نباید برای تفکّر او، عدم استحکام و صلابتی را که مانع از تسلّط بر خود است، تصوّر کنیم و نیز نباید بپنداریم که وی از یافتن شیوهٔ بیان تمام و کامل ناتوان بوده است، بلکه باید این ابهام و غموض بیان را وسیله‌ای برای حمایت و صیانت از این فیلسوف و حکیم در برابر عموم دشمنان و در قبال تعقیب‌ها و تعذیب‌هایی بدانیم که هیچ‌کدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده‌اند.

اطّلاع دیگری در این مورد در دست داریم که خود، مبیّن و مفسّر آن ابهام و غموض بیان است؛ این اطّلاع، جنبهٔ رؤیایی دارد، ولی حاوی درسی حکیمانه است. ملّاصدرا، میرداماد، استاد خود را پس از مرگ وی در خواب دید که از او می‌پرسید:

> سبب چیست که مردم، مرا هدف تکفیر ساخته‌اند، درحالی که شما را هرگز تکفیر نکرده‌اند، گرچه مسلک و مشرب خاصّ مرا با مشرب شما تفاوتی نیست؟

میرداماد بدو پاسخ می‌گوید:

> این امر را موجب، آن است که من مسایل فلسفی را به‌طرزی بیان داشته‌ام که فقها و متألّهین رسمی را قدرت آن نیست که چیزی از آنها را درک کنند و جز یزدان‌شناسان حکیم، کسی قادر به فهم آن مسایل نیست. درصورتی که تو، راهی

برخلاف طریقت من پیموده‌ای؛ تو مسایل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان می‌کنی که هر متعلّم ساده، وقتی کتاب‌هایت را مطالعه کند، می‌تواند از آن اطّلاعات باخبر گردد. به‌همین جهت است که تو را در معرض تکفیر آورده‌اند، ولی در مورد من، از هر ایذاء و اهانتی عاجزند!

اکنون برخی تفاصیل، موجب تصریح عباراتی که به تاریخچهٔ زندگانی معنوی او مربوط است، می‌گردد. اصل خانوادگی میرداماد، عوالم روحانی و معنوی اسلاف او و تعالیمی که در عهد شباب دیده است، وی را در عداد خاندان‌های بزرگی به‌حساب می‌آورد که مظهر تشیّع بوده‌اند. وی در استرآباد در نیمهٔ دوم قرن دهم هجری، یعنی نیمهٔ دوم سدهٔ شانزدهم میلادی متولّد گشت و سال تولّد او به‌طور قطع معلوم نیست.

نام "داماد" که وی بدان شهرت یافته است، در واقع کنیت پدر او، شمس‌الدّین محمّد بوده و به تاریخ حوادث مذهبی وابسته است. پدرش شاگرد "شیخ"، شاگرد محقّق ثانی است. شخص اخیر از چهره‌های برجسته و تابناک علمای امامیّه است. شیخ در عالم رؤیا، امام اوّل را می‌بیند و امام اوّل بدو دستور می‌دهد که دخترش را برای شاگردش شمس‌الدّین به عقد مناکحت درآورد؛ زیرا از این وصلت، فرزندی به‌وجود خواهد آمد که وارث معارف و علوم انبیا و ائمّهٔ اطهار خواهد گشت. بدین طریق، شمس‌الدّین، "داماد" شیخ خود گردید و بدین کنیت معروف آمد و سپس آن را به فرزند خود انتقال داد. می‌توان گفت زندگانی میرداماد، سرنوشت والایی را که از همان قبل از تولّد، نصیبش گشته بود، جامهٔ حقیقت پوشانید.

وی تحصیلات خود را در طوس (مشهد) انجام داد و در عهد سلطنت شاه‌عباس به صفاهان آمد و یکی از معاشرین او شد و به جز چند نوبت نقل و انتقال، همیشه در آن‌جا زیست و به کارهای خود سرگرم گشت و به تعلیم و تربیت شاگردان و مریدانش همّت گماشت. وی در ارض اقدس، در نجف، در سال ۱۰۴۱ هجری، مطابق با ۱۶۳۱ یا ۱۶۳۲ میلادی به رحمت ایزدی پیوست. هنگامی که برای همیشه از جهان چشم برمی‌گرفت،

آخرین سخنانش، این آیت کلام‌الله مجید بود: «یا ایّتها النّفس المطمئنّة إرجعی إلی ربک راضیة مرضیة». (فجر / ۲۸ـ۲۷)

وی را مصنّفات بسیار است که هنوز متأسّفانه همهٔ آنها به‌چاپ نرسیده است. این آثار به‌دست شاگردان بلافصل او یا بعدها تفسیر شده است. باید یادآور شویم که وی نیز مانند عموم همکاران خود، نه فقط به زبان عرب، یعنی "زبان مذهبی" چیز می‌نگاشت، بلکه به زبان فارسی نیز تصانیفی دارد. وی اگر شعر نمی‌سرود، هرگز عالم ایرانی اصیل و مسلّم نبود. می‌توان گفت، وی با عموم شعب و صنوف علوم اسلامی مأنوس و آشنا بوده است.

خلاصهٔ کلام آن‌که، وی در نظر ما، متفکّری عالی‌مقام، واجد قدرت عظیم کار، پرشور و حرارت و فعالیّت، و حتّی دربارهٔ خود، بسیار سختگیر بوده است. شاگردانی داشت که به‌حدّ لازم، نسبت به کار و آثار او جان نثار بودند و به‌خاطر تفسیر آثار او، عمر خود را صرف کردند. وی در معاشرت و دوستی، صاحب‌دل و پرعاطفت بود و محبّت برادرانهٔ او در سراسر زندگانیش نسبت به شیخ بهاءالدّین عاملی (شیخ بهایی) که وی نیز از ارکان رکین معارف شیعه است، گواه صادقی بر این مدّعا است. همین دو خصلت برای نشان دادن محاسن و مناقب او کافی است.

صاحبان تراجم احوال به اتّفاق نظر، خصایص ممتاز این یزدان‌پرست پرشور و صاحب فعالیّت شدید معنوی راکه اندیشه‌های عرفانی، او را یاری داده و به‌سر حدّ جذبه و خلسه رسانیده بود، باکمال وضوح معرّفی کرده‌اند و ما نیز در پرتو متونی که مطالعه کرده‌ایم، به این حقایق، مؤمن شده‌ایم. چنین بود سیمای دانشمندی که به حق، او را "معلّم سوم" نام نهاده‌اند.

اگر از شاگردان و مریدان او سخن به میان آوریم و در این مورد، پافشاری کنیم، از گفتار خود به دور خواهیم افتاد. با وجود این، در پرتو مجاهدات اینان، مکتب اصفهان نضج و قوام و از برکت مساعی آنان، این طراز و نمونهٔ معنوی و روحانیِ به‌تمام معنا

جذّاب، صورت حقیقت به خود گرفته است. گرچه تا به‌حال، آن‌سان که باید و شاید، مورد مطالعه قرار نگرفته است، ولی سنّت دوگانهٔ اشراق سهروردی و امامیّه، در آن به هم پیوسته و در ورای سیمای امام، فرد اجلی و نمونهٔ اعلای انسان‌کامل را مورد تفکّر و تأمّل قرار می‌دهد. میرداماد از همین سنّت دوگانه ارث برده و این سنّت را به اخلاف خود انتقال داده، ولی با نبوغ فلسفی خود، آن را کمال و قدرت بخشیده است.

ما هم‌اکنون، دو تن از این اخلاف را نام بردیم: ملّاصدرای شیرازی که شاید آثار او بیش از مصنّفات استادش، قابل هضم و درک است و تاحدّی، آنها را در محاق می‌افکند و امروز، هنوز ممکن است که شخصی در شیراز، در مدرسهٔ خان، در حجرهٔ حقیری که مدرس او بود، مسکن گزیند و به‌مراقبه اندرشود؛ و سیّد احمد علوی، پسرعموی میرداماد (به توسّط خالهٔ مادری خود) که شاگرد وی نیز بود و سرانجام، داماد او گردید و وی را نیز تصنیفی پرقدر و اعتبار است که جنبهٔ فلسفی و حکمی دارد.

در این‌جا، میل دارم و جای آن است که از محمّد قطب‌الدّین اشکوری نیز نام ببرم که منظومه‌ای عظیم به زبان عربی و فارسی و کتاب تاریخ فلسفهٔ الهی، شامل حکمای باستان، فلاسفهٔ عالم اسلام و بالاخره ائمّهٔ اطهار و چهره‌های برجستهٔ جهان تشیّع را از خود باقی نهاده است و دورهٔ آن در حیات او، دست‌کم با کتاب استاد او، کمال پذیرفته است. سپس باید از شاگردان آنان، مریدان بزرگ ملّاصدرا، نظیر محسن فیض، عبدالرّزّاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و به‌خصوص، شخص اخیر که از اقطاب عرفان شیعه است، یاد کنم.

درنهایت، برای تنظیم مقدّمات و جهات کامل، باز هم باید یکی از حوادث مهمّ آن دوران را یادکنیم، یعنی ایاب و ذهاب و مراودهٔ خارق‌العاده بین ایران و هند بر اثر اصلاحات جوانمردانه و شریف مذهبی اکبرشاه که در پیرامون او، مشرب اشراق سهروردی، نفوذی عمیق یافت. در آن موقع، می‌توان گروهی از زردشتیان را مشاهده کرد که از شیراز به هندوستان هجرت کرده بودند و رهبری ایشان را موبد بزرگ، آذرکیوان به عهده داشت، اینان نیز خیر و سعادت خود را در آثار سهروردی می‌یافتند.

دیده می‌شود که میرابوالقاسم فندرسکی در امر ترجمه‌هایی که در آن عهد از زبان سانسکریت به فارسی می‌شد، شرکت کرده است. اقدام مزبور، مانند ترجمه و تفسیرهای آثار روحانی و معنوی و یا ترجمه‌هایی بود که در قرن دهم از زبان یونانی به سریانی و به عربی یا از عربی به لاتین انجام می‌گرفت.

در این مورد، اندکی به تفکّر بپردازیم؛ اگر ما بتوانیم طبق اسلوب صحیح و مطلوب همگی، به روی این آثار و مصالح مجاهدت کنیم و دوش به‌دوش هم بکوشیم تا زندگانی آنها را که حیات خود ماست، تجدید کنیم، در آن، عموم مراحل و فواصل را خواهیم یافت و درنتیجه، خواهیم توانست این آثار متنوّع را که در آنها، اضطراب و تحیّر معنوی و روحی افراد بشر، از آغاز پیدایش دنیای لاتین تا ظهور جهان بودایی بیان شده است، تطبیق کنیم.

سمبولیسم یا تصاویر مقدّس مذهب تشیّع و اعترافات روحانی میرداماد

به زعم این جانب، عنوان مطالب و اطّلاعات فصل گذشته، برای رسیدن به‌مقصود، واجب و لازم می‌نمود. به هر تقدیر، اسامی شخصیّت‌های نام‌برده و آثاری راکه برشمردیم و در سر راه خود، مراحلی را روشن ساختیم، همه و همه، حیّ و حاضر وجود دارند. تنها کافی است به آنها، نظر توجّهی منعطف ساخته، محتویات ذی‌قیمت آنان را در جویبار عظیم معنویّت ایران در قرون اخیر وارد سازیم.

البتّه حصول چنین مقصودی در حال حاضر، آرزویی بیش نیست، لیکن درصورتی که برنامهٔ کار به‌طور دقیق مطرح شده و مطمح نظر قرار گیرد، کافی است عدّه‌ای از محقّقان علاقمند و عاشقان طریقت معنوی، عزم خود را جزم کرده، با ما همگام شوند و هر دقیقه، قدمی در طریق مقصود فراتر گذارند تا آنکه تمامی کار به عون‌الله تعالی و با خرسندی، صورتِ تحقّق پذیرد.

کمال مقصود در این راه، آن خواهد بود که به موازات آنچه ما در مغرب‌زمین در

زمینهٔ فلسفه و حکمت الهی و تاریخ معنویّت و روحانیّت خود انجام داده‌ایم، در ایران نیز بتوان رشتهٔ تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت الهی را از زمان ابن‌سینا تا قرن گذشته، یعنی زمان حاج ملّاهادی سبزواری (قدّس سرّه) پیوند کرد و شکاف بزرگی را که در تاریخ فلسفهٔ ایران وجود دارد، ترمیم نمود، و باید پیوند مزبور، طوری منظّم و مستقیم انجام پذیرد که ما بتوانیم روزی که تأثیرات و عوامل خارجی برای گسستن آن ظهور می‌کنند، به کلّیهٔ اضطرابات و دقایق آن، اشعار و استشعار حاصل کنیم.

از جهت دیگر، برای ادراک و استدراک کامل متون کوتاهی که در آن میرداماد، اسرار و رموز تجربهٔ باطنی و معنوی خود را ضبط و تألیف کرده است، لازم بود گزارش و مطالب فصل گذشته را دقیقاً در نظر نگاه داریم.

از میان دو متنی که موردنظر ماست، یکی شکوفایی کامل تقدّس مذهب تشیّع را به‌صورت یک منظرهٔ باطنی در حالت خلسه و جذبه مجسّم خواهد ساخت. نتیجهٔ این حادثهٔ قلبی و روحانی به‌حدّی پرمعنا و عمیق بوده است که تقریر میرداماد از اوصاف منظرهٔ روحانی، به صورت دعای معروفی به‌نام ″دعای حفظ″ درآمده که ورد زبان شیعیان باایمان است.

متن دیگر به ما نشان خواهد داد که چگونه مفهوم نظام عالم و جلوهٔ آفرینشی که توسّط فلسفهٔ ابن‌سینا و پیروان او به مرحلهٔ کمال رسیده است، ممکن است به نیروی پنهانی باطن و علاقهٔ معنوی به‌صورت تابلو و منظرهٔ روحانی مبدّل گردد و آنچه تا آن زمان، تاروپود حکمت نظری را تشکیل می‌داد، مبنا و منشأ تجربهٔ معنوی و روحانی عمیق قرار گیرد.

از همین لحظه، می‌توان حدس زد که فیلسوف ما، گرچه شهرت خود را به هر نحو ممکن در پرتو مباحثات و نوشتجات پیچیده و پرپیچ و خم فلسفی و تعلیم معارف مذهبی به دست آورده بود، در حقیقت، جواهرگرانبهایی در فطرت خویش پنهان داشته و گویی، شیوهٔ نگارش خود را از روی علم و عمد در لباس ابهام و تعقیدات لفظی درآورده

بود تا راز درون او آشکار نشود. درحقیقت، میرداماد، شخصیّتی ورای آنچه ظاهر می‌نمود، یعنی معلّم فلسفه، در باطن داشت.

در تأیید این معنا، کافی است درخلال آثار میرداماد، مثلاً به متن زیر از کتاب الرواشح توجّه کنیم که گویی عیناً از تراوشات افکار سهروردی اقتباس گردیده است:

روح انسانی باید به مرتبتی رسد که بتواند معاینهٔ عالم محسوس را با مشاهدهٔ عالم غیب درهم آمیزد و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را درهم شکند تا به اتّصال و اتّحاد عالم قدس ملکوت نایل و با ارواح مقدّسی که از مشارق نورانی، پرتو نورانیّت خود را بر وی می‌افشانند، محشور و همراز گردد. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیّت اولیا نیست، مگر آن‌که قدرت منفک شدن از طبیعت و تخلیع جسم را به‌دست آورده باشد، تا حدّی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در برکند یا از خود دور سازد و برهنه شود.

تفکّر و تجسّم بیرون آمدن از قالب جسمانی و دور ساختن آن به‌طریق ذهنی، به تحقیق، موضوع دومین اعتراف‌نامهٔ روحی میرداماد را تشکیل می‌دهد و او جزئیات مراتب آن را با دقّت و مراقبت روزانه و دقیق روحی، آن‌چنان‌که در تجربهٔ باطنی بر روح وی گذشته، نقل و تألیف کرده است. دو حادثهٔ روحی مزبور به‌فاصلهٔ دوازده سال اتّفاق افتاده است. اوّلین آن در شهر مقدّس قم به‌سنهٔ ۱۰۱۱ هجری قمری (۱۶۰۳ ـ ۱۶۰۲ میلادی) و دومین در سال ۱۰۲۳ هجری قمری (مقارن ۱۶۱۴ میلادی) در شهر اصفهان یا حوالی آن رخ داده است.

اوّلین حادثه، مخصوصاً خصلت‌های روحی و معنوی شیعی‌مذهب باایمانی را به‌دست می‌دهد و به‌طور ناگهان در منظرهٔ باطنی، تصاویر و تمثال‌های مبارک مورد ستایش قلبی را مجسّم می‌سازد. در حادثهٔ دوم نیز که منتهای تفکّر و تصوّر عالم در دستگاه فلسفهٔ ابن‌سینا محسوب می‌شود، تقارن تاریخ زمان با فصاحت کامل، نشانهٔ ایمان و توجّه قلبی به مقدّسات مذهب تشیّع را آشکار می‌سازد.

آنچه به حادثهٔ اوّل، مربوط است، حدیث آن را از رسالهٔ باوفاترین شاگرد استاد،

یعنی محمّد قطب‌الدّین اشکوری به‌دست آورده‌ام. در ماه رمضان سنهٔ هزار و یازده از هجرت حضرت رسول اکرم، زمانی که میرداماد در حدّت جوانی به‌سر می‌برد و در اصفهان متوطّن شده بود، مسافرتی به شهر مقدّس قم می‌کند. چنان‌که خود می‌گوید، از بد حوادث به آن‌جا پناه برده بود (زیرا شاه‌عباس در آن زمان با ترکیهٔ عثمانی در جنگ سخت همی‌بود). روزی بعد از نماز عصر، دیرگاه در مسجد می‌ماند و در جای خود به سوی قبله هم‌چنان جلوس می‌کند، آهسته آهسته خود را در حالتی مخصوص احساس کرده و ناخودآگاه در حالت خلسه مستغرق می‌گردد. اکنون وصف حال او را از زبان خود وی گوش بدارید:

> ظهور کرد در پیش من، نور درخشان و خیره‌کننده‌ای (نور شعشعانی) با جلال و عظمت و به‌صورت انسانی که بر بال راست آرمیده باشد. به‌همان‌نحو، شکل نورانی دیگری با جلال بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می‌درخشید و درخشش او به اطراف و جوانب ساطع بود. هم‌چنان بود که گویی در گوش جان من خوانده بودند که آن شبح نورانی، شمایل شاه مؤمنان، حضرت امیرالمؤمنین، علی ابن ابی‌طالب، امام اوّل بود، درحالی که شبح آرمیده یا نشسته، حضرت رسول‌اکرم(ص) را می‌نمود.

از لحن میرداماد، چنین برمی‌آید که با نهایت شعف و سرور، تسلّای خاطر وصف‌ناپذیری از لطف و کرامت حضرت امیر به‌واسطهٔ این خلسهٔ روحانی برای قلب پردرد و غم‌خیز او حاصل شده است. مطلب مهم در حدیث مزبور، این است که امام اوّل، امیرالمؤمنین (علیه‌السّلام) وی را به‌رمز و اشاراتی آشنا می‌کند و "دعای حفظ" را به وی می‌آموزد که با از برخواندن آن، از گزند مصایب مصون خواهد ماند.

دعای مزبور، عبارت از تذکّر ذهنی به‌چهارده معصوم، یعنی حضرت رسول‌اکرم، حضرت فاطمهٔ زهرا و دوازده امام است که بندهٔ حق را احاطه کرده، وی را حراست می‌کنند؛ در مقابل پیغمبراکرم، دست راست مولا امیرالمؤمنین، دست چپ یازده امام و عقب سر پنج‌تن آل عبا، و مشرف بر این گروه، بالای سر و در مرکز، فاطمهٔ زهرا، دخت رسول، مجمع‌النورین و مقطع دو تشعشع و دو منبع نور، یعنی نور نبوّت و نور ولایت.

بالاخره افسری نورانی از ملائک، گروه مقدّس و تجلّی دایرهٔ قدس را تمام عیار می‌سازد.

در این‌جا و در این مقام، نکات و دقایقی لطیف و روشن در زمینهٔ روان‌شناسی مذهبی و معنوی به‌خاطر خطور می‌کند که بسیار قابل ملاحظه است. اوّل این‌که در حیات باطنی شخص میرداماد، واقعهٔ مهم و حدیث لطیف و بی‌مثالی مطرح است که طیّ سال‌های متمادی، دورهٔ تکوین و تهیّؤ خود را پیموده و ملازم با تذکّر و تفکّر، جلوهٔ ظهور یافته است. احساس حضور و مشاهده، به درجه‌ای شدید و عالی بوده است که میرداماد پس از خروج از حالت خلسه می‌گوید:

تا روز حشر به آرزو و تمنّای تجدید و احیای این منظرهٔ دلپذیر و بی‌مثال خواهم نشست.

در مرحلهٔ ثانی، جنبهٔ خودشناسی این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می توان خلاصه کرد: نخست این‌که گروه تصاویر و تمثال‌ها درون دایره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود شده است، کاملاً شکل "مَندَلَه" را که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است، به یاد می‌آورد. مندله، شکلی است مدوّر که در آیین بودایی، مقام خاصّی در ریاضت و تمرکز روح و تفکّر و مشاهده دارد و اکثراً دایره‌ای است که در داخل آن، تصاویر و تمثال‌های خیالی بخش‌ها و سمبول‌های مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمانی فوق طبیعی، مجسّم و مرتسم گردیده است و شخص متفکّر با خیره شدن به درون دایره، آهسته‌آهسته از حواشی به مرکز دایره متوجّه می‌گردد و در آن مرکز، هستی عِلوی و آسمانی خود را جستجو می‌کند و امنیّت و جمعیّت خاطر و تعادل وجود خود را در آن نقطه به‌دست می‌آورد.

دوم این‌که در دایرهٔ روحانی میرداماد، شخص وی، یعنی شخص مجذوب در وسط قرارگرفته است، با این تفاوت که بالای سر او در مرکز حقیقی دایره، تمثال بی‌مثال فاطمهٔ زهرا به تمامی دایره و تمامی گروه، مشرف است و حاکمیت دارد. بنابراین، وجود شخصیّت مقدّس این خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقل وجود را تشکیل می‌دهد.

اینک اگر خوب التفات کنیم، در تجربهٔ خلسه و انجذاب عرفانی میرداماد، به این نکتهٔ تشابه توجّه می‌کنیم که در مذهب تشیّع، تصویر و تمثال حضرت زهرا به‌عنوان عالی‌ترین مظهر تقدّس، برابر تصویر حضرت مریم در عالم عرفان مسیحیّت، یعنی مظهر عقل کل و خلّاق و محمل روح‌القدس است. این نحوهٔ تقدیس و تقدّس، در فرَق مختلف تشیّع، اعمّ از شیعهٔ اثناعشری و مذهب اسماعیلیّه جاری و رایج است.

جای دیگر، طیّ این مقاله، معنای دقیق تغییر و تبدّل مبانی فلسفی و نظام عالم را در فلسفهٔ ابن‌سینا به‌صورت ذهنی و تجربهٔ روحانی و معنوی مطالعه خواهیم کرد. به هر تقدیر، سمبول دایره‌ای شکل معنوی با نتیجهٔ تلاش‌ها و تحقیقاتی که امروزه، روان‌شناسی تحلیلی، به‌ویژه در باب اصل و منشأ مثال (ربّ النّوع) ازلی[1] به‌عمل آورده است، کاملاً هماهنگ است.

نکتهٔ سوم دربارهٔ منظرهٔ روحانی میرداماد، این است که ما در این‌جا درحقیقت در برابر نمونهٔ کاملی از مُثل ربّ النّوعی یا ازلی قرار گرفته‌ایم و با تحقیقاتی که این‌جانب به‌عمل آورده‌ام، "دعای حفظ" در اکثر قریب به‌اتّفاق کتب دعای متداول در مذهب شیعهٔ امامیّه مضبوط است و یقیناً تجربهٔ روحانی میرداماد، منبع و منشأ دعای مزبور را تشکیل می‌دهد، به‌طوری که عبارات و کلمات آن، عین همان است که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی، تقریر و دیکته کرده است.

دومین اعتراف روحانی استاد حکمت الهی، مشتمل بر بیان و تحلیل حادثهٔ روحی است که دوازده سال بعد از حادثهٔ اوّل، یعنی در سنهٔ ۱۰۲۳ هجری، برابر ١٦١٤ میلادی به‌وقوع پیوسته است. مقتضیات و مراتب این واقعه، با حادثهٔ اوّل تفاوت دارد. این بار میرداماد در اصفهان است، نه در قم و در مقام استادی خود، به مراتب عالی رسیده و تجربهٔ باطنی و معنوی وی، عمق و صفای بیشتری یافته است. حالت خلسه و انجذاب نیز به‌جای مسجد، در محلّ انزوای شخصی به وی دست داده است. متأسّفانه از خصوصیّات

1. Archétype

آن محلّ انزوای خصوصی، اثری در دست نیست.

آنچه توجّه خواننده را در وهلهٔ اوّل، هنگام قرائت شرح و بیان حادثه به‌خود جلب می‌کند، دقّت تامّ و تمامی است که در ذکر تاریخ دقیق آن از طرف نویسنده به‌عمل آمده است. نکتهٔ جالب توجّه دیگر، این‌که در این نوبت، "ذکر"، مبنا و نقطهٔ عزیمت تفکّر و تحلیه قرار گرفته است. دو نکتهٔ فوق، جنبه‌های دوگانهٔ حکمت الهی تشیّع و فلسفهٔ ابن‌سینا را مشخّص و بستگی میرداماد را به آن دو منبع فکر و تقدّس، مدلّل می‌سازد.

تاریخ دقیق حادثهٔ روحانی، جمعه، چهاردهم شعبان سنهٔ ۱۰۲۳ هجری (۱۶۱۴ میلادی) ذکر شده است، یعنی هجده سال قبل از آن‌که میرداماد، دار فانی را بدرود گوید و به سرای باقی بشتابد، رخداد مزبور اتّفاق افتاده است. در این تاریخ، حکیم الهی ما در برترین درجهٔ کمال معنوی و قوّت نفس مطمئنّه سیر می‌کرده است. تاریخ مزبور با فصاحت و وضوح خاصّی تصریح شده و ضمناً رجحان و عزّت ماه شعبان به‌منزلهٔ ماه عزیز و مقدّسی که طیّ آن، عبادات خاصّی برگزار می‌شود، قابل توجّه است.

در نزد کلّیهٔ فِرَق تشیّع، به ویژه، شیعهٔ اثناعشری، نهایت ارج و منزلت این ماه مقدّس، در شب چهارده به پانزدهم ماه که ماه قمری را درست به دو نیمه تقسیم می‌کند، قرار گرفته است. در واقع، شب مزبور در سال ۲۲۵ هجری، معادل ۸۶۹ میلادی، شب تولّد حضرت امام عصر (عجّل‌الله تعالی فرجه) می‌باشد که والدهٔ ماجده‌اش طبق نظر مورّخان، یک شاهزاده خانم مسیحی از روم شرقی بوده است. شاه غایب، امام دوازدهم، مهدی و منجی و نجات‌دهندهٔ شیعیان است که هنگام ظهور خود، پرده‌های ظلمت را خواهد درید و عالم را نورانی خواهد ساخت.

نزد فرقهٔ اسماعیلیّه، شب پانزدهم شعبان، خاصّ اهل بیت و شب قدر، خاصّ حضرت رسول اکرم شناخته می‌شود، با این تفاوت که به‌زعم اسماعیلیان، هر دو شب مزبور، مظهر تجلّی فرد اعلای مقدّس حضرت فاطمهٔ زهرا است؛ همان شخصیّت مقدّسی که در منظرهٔ ذهنی و خلسه‌آمیز میرداماد، مقام شامخ را به خود اختصاص داده بود.

از جهت دیگر، نیمهٔ ماه شعبان، نشانهٔ تفکیک نور از ظلمت، یعنی روشنایی "تنزیل" از پرده‌نشینی "تأویل" است که مقام نبوّت حضرت رسول از طرفی و مقام ولایت امام از سوی دیگر، دو قرینهٔ آن را تشکیل می‌دهند. بنابراین، تقارن خواب خلسه و انجذاب میرداماد با شب مقدّس نیمهٔ شعبان المعظّم، فارق و فاصل تنزیل و تأویل، شریعت و حقیقت دین، بسیار جالب توجّه است.

الرسالة الخلعیّة میوه و ثمرهٔ ایمان و انجذاب میرداماد بوده و معنای آن از جهات جنبش باطنی و مقتضیّات و خصوصیّات دیگری که آن را به‌ظهور آورده است، باز قابل تأمّل است؛ زیرا فیلسوف حکیم و عارف بی‌بدیل، به‌وسیلهٔ ذکر، وارد این معنا شده و از بین صفات عظمای باری‌تعالی، به‌اسمای "غنی" و "مغنی" متوسّل شده است که هر دو، مکمّل یکدیگر بوده و شأن و منزلت خاصّی دارند.

اگر دو نام مکمّل فوق را با توجیه و تفسیر حکمت ابن‌سینا بسنجیم و دو وجهٔ این اسماء را که یکی، جنبهٔ بی‌نیازی مطلق باری و دیگری، قدرت عظیم و نامتناهی بخشندگی الهی را از تاریکی محض عدم به عالم امکان و وجود، مشخّص و متعیّن می‌سازد، درنظر آوریم، فلسفهٔ نظام عالم و حکمت متعالی وجود از دریچهٔ تفکّر ابن‌سینا به‌نحو هیجان‌انگیز و پرشوری در ضمیر و خاطر ما، مجسّم می‌گردد.

نسخهٔ رسالهٔ مزبور را این‌جانب در نسخهٔ چاپ سنگی بحارالانوار که در قرن هجدهم به‌طبع رسیده است، به‌دست آورده‌ام. جنبهٔ اعجاب و تحیّر این حقیر از این بابت است که مجلسی، نمایندهٔ مقتدر شریعت و دشمن سرسخت مشرب صوفیه، میرداماد را به این درجه، معزّز و گرامی داشته است. گویی، آنچه را که استاد اجلّ در خواب به شاگرد عزیز خود، ملّاصدرای شیرازی به رسم امانت تلقین فرموده بود، با توجّه احترام‌آمیز و خاصّ مجلسی، به عالم تحقّق می‌پیوندد؛ زیرا مجلسی، رسالهٔ مزبور را با چندکلمهٔ زیر وارد می‌کند:

در بین رسایل غریب میرداماد، رسالهٔ حاضر، علامت و نشانهٔ تألّه و تقدّس وی

می‌باشد و به‌خوبی، جنبهٔ قدس و نحوهٔ خلوص باطنی وی را جلوه‌گر می‌سازد!

رسالهٔ مزبور به عربی و انشای خاصّ میرداماد، با زبانی مشکل و بس پیچیده به رشتهٔ تحریر درآمده و در تحریر آن، نهایت دقّت و اجتهاد برای ادای مقاصد عالی به‌کار رفته و جزئیات مطالب و مناظر توصیف و ترسیم شده است:

روزی در جریان ماه حاضر، به تحقیق روز جمعه، چهارده شهر رسول‌الله، شعبان المعظّم از سال ۱۰۲۳ هجری در یکی از خلوتگاه‌های خود با توسّل به اسمای مبارک "الغنی" و "المغنی" به ذکر مشغول بودم و همواره به تکرار ذهنی (یا غنیّ یا مغنی) می‌پرداختم و خود را در ساحت مقدّس باری‌تعالی فانی‌کرده بودم و جز او در آئینهٔ ضمیر و قلبم نمی‌دیدم و نمی‌پرستیدم. ناگاه در خلسه و انجذاب خاصّی فرو شدم که گویی، بارقهٔ رحمت الهی، مرا از قید تن فارغ و منخلع ساخته بود.

از قید شبکهٔ احساس، مستخلَص و آزاد از عقد حبالهٔ طبیعت، بـه شاهبال روح به‌سوی ملکوت حقیقت پرواز همی‌کردم، گویی من خود از جامهٔ تن به یک‌باره منخلع گردیده و روحم از منزلگاه خود پرواز کرده و دل را صفا و جلا داده و از کالبد خاکی خویش بیزار گردیده باشم.

هم‌چنان پرواز همی‌کردم که گویی اقلیم زمان را درنوردیده، در عالم ابدیّت قـدم نهاده باشم؛ آن‌گاه ناخودآگاه، خود را در "مدینهٔ وجود مطلق" در بین انواع کاملی که نظام عالم "جملی" را تشکیل می‌دادند، دریافتم و باز شناختم؛ در عالم ابداعیات و تکوینیات و الهیّات، در بین عالم طبیعیّات و قدسیّات و هیولانیات و دهریّات و زمانیات، در میان اقوام کفر و ایمان و ارباب جاهلیت و اسلام، از مردان و زنان گذشته و حال و آینده و جانشینان ایشان در ازل و ابد؛ باری در جمع آحاد مجامع امکـان و ذرّات عوالم اکوان از همهٔ صورت‌ها، کوچک و بزرگ، مردنی و نامردنی، از رفتگان و آیندگان، همه و همه، دسته دسته و گروه گروه، بدون ذرّه‌ای و واحدی نقصان، چهرهٔ خود به آستان او گردانیده و نگاه باطن خود به‌سوی و جبههٔ "او" جلّ سلطانه دوخته و با وجود این، خود بدان توجّه و آگاهی نداشته و نیافته و همه به لسان فقر و نیاز ذوات خود سخنگویان، جملگی به فقر و ناچیزی هویّات هالک خود مـذعن و مـعترف، و

همگان در حال هلاکت و ابتهال وجود خود به ندای دسته‌جمعی یا غنی یا مغنی، منادی و مستدعی، و در حال تضرّع و عسرت، دست حاجت به آسمان نعمت و موهبت او دراز همی‌داشتند، لیکن بدین احوال و معانی هم اشعار و آگاهی نداشتند.

آن‌گاه در این دعا و الحاح پرشورکه تنها به‌گوش دل و جان، مسموع همی‌بود، در خلال این ندای عظیم غیبی، من از خود بی‌خودگردیده و از بی‌خودی به‌خود همی‌پیچیدم و از شدّت وَلَه و دهشت، جوهر ذات عاقله پاک باخته و از دیدهٔ نفس مجرّد خود به یک‌باره غایب‌گردیدم؛ بدین نمط،گویی از سرزمین و اقلیم تغیّرات و تبدّلات مهاجرت‌کرده و برای همیشه از سواحل قطر وجود رأساً بیرون شده بودم.

افسوس‌که در این احوال، آهسته آهسته، حالت خلسهٔ خالسه و انجذاب جان‌بخش ربّانی، جان مرا ترک همی‌گفت و مرا در حال تمنّی و رغبت و شیدایی خاصّ هجران، رها همی‌نمود. این‌چنین از خلسهٔ روحانی و ربّانی خارج شده و آه سوزناک از نهاد خویش بر همی‌آوردم؛ حزن و اندوه، تمامی جان مرا فراگرفت و دوباره به سرزمین خرابی‌ها و ضایعات و بقعهٔ زور و فساد و قریهٔ غرور و ماتمکدهٔ دروغ و ریا و وهم و تزویر فرود آمدم.

ندای عظیم غیبی

صحیفهٔ بسیار زیبای میرداماد، چه از نظر شدّت و حدّت هیجانات و چه به‌خاطر بساطت و وسعت منابع و مآخذ لسانی‌که ترجمان و مفسّر آن است، جالب و مؤثّر می‌باشد؛ زیرا تجارب روحانی آن، هم با دیدهٔ دل و هم باگوش هوش انجام‌گرفته است. برای تصویر و تجسّم تماثیل و مظاهر آن، نقّاش و مصوّری عارف و روحانی می‌باید تا به مدد و معاضدت موسیقی‌دانی ماهر، بدان آهنگی مقتدر و پرطنین بخشد، با وجود این، میرداماد در پرتو منابع بی‌پایان و علم‌کامل به لغات و مصطلحات، توانسته است بعضی از جنبه‌های تصویرهای رؤیایی و پرآهنگ را‌که در حالت جذبه و خلسه، برایش مشهود و مسموع افتاده است، مجسّم و مصوّر سازد.

ما بدان توفیق یافتیم تا برخی از عبارات «فَکَأَنّی» را که حاکی از مقایسات و مشابهاتی است که میرداماد به‌منظور تلقین و الهام حالت معنوی خود به کار برده است، خاطرنشان سازیم. بر ما لازم و واجب است، عبارات بیان این خلسه را که با عبارات شروح سهروردی مطابقت و مناسبت دارد، متذکّر گردیم. از همان بدایت امر، وقتی ذکر و تمرکز روحانی، موجب حصول حالت تعلیق و تعویق می‌شود، بعضی خاطرات روحانی متجلّی می‌گردند. در این مورد، انسان به فکر داستان طیر منتسب به ابن‌سینا می‌افتد که در آن گفته شده بود:

حلقه‌ها را گسستم... عقده‌های دام را در هم شکستم... و به طیران درآمدم.

خلسهٔ معروف فلوطین که در کتاب انئاد منقول است، از آن نیز صریح‌تر و روشن‌تر می‌باشد و در نزد ارباب معنویّت و عرفای فرانسه که آن را از خلال متون عربی حکمت الهی منسوب به ارسطو شناخته‌اند نیز معروف بوده و چنین بیان شده است:

اغلب در خود، احساس بیداری و صحو می‌کنم و خود را از قیود جسم، مستخلَص می‌سازم، مستغرق در عالم درون می‌گردم، از هر چیز دیگر بیگانه می‌شوم و در آن حال، در اعماق وجود خود، جمال و جلالی اعجاب‌انگیز و عدیم النظیر می‌یابم.

عبارت میرداماد در این مورد چنین است: «چنین پنداشتم که از پیراهن تن و زندان جسم، آزادگشته‌ام» و این عبارت، عیناً و دقیقاً در متون کتب حکمت الهی وجود دارد و عنوان همین رساله و رقعهٔ مختصر، قرار گرفته است.

با این وصف، اختلافات میان آنها مشهود است. مشاهده و رؤیای فلوطین که در موقع خود، توسّط سهروردی به تجربه درآمده است، خلسه و جذبه‌ای آمیخته با نشاط و فرح و انبساط پرجلال و متعالی است؛ یعنی عبارت است از دخول در حریم ملکوت سماوات و انوار (افلاک نورانی) و قبول در عالمی دیگر و در جمع کائناتی که تجلّی و لمعان آن، با وجودکدورات و ظلمات عالم ناسوت، مشهود است.

خلسهٔ میرداماد، نظیر اوج اشتداد حزن و تعب است که بر اثر رؤیا و مشاهده و استماع عذاب و رنج مطلق و کامل، شدّت و حدّت گرفته باشد، به همان‌نحو که مکاشفه و

تأمّل و تکرار ذکر خاص، آن را فراهم کرده بود. این ذکر، مانند ذکری که به دیگری سرایت کند، به‌وجود آمد و از این پس، تنها میرداماد نبود که آن را بر زبان می‌راند، بلکه ذکر و مناجات به‌صورت آهنگ و سماعی درآمد تا جمیع عوالم با کلّ موجودات و مکوّنات در آن شرکت جسته باشند. به عبارت صریح‌تر، عین ذات کسی که در حال رؤیا و شهود است، به‌صورت وسایل و اسبابی درآمد و چنان مستغرق اهتزاز و ارتعاش گشت تا به عالم خلسه پیوست.

بدیهی است که در این‌جا، وسایل و جوارح درک و احساس، دیگر قوای محسوس که با اشیای عالم تعیّن، انطباق دارد، نبود، بلکه قدرت تخیّل فعّال بود که قادر است طنین این آهنگ‌های روحانی و ندای عظیم غیبی را که مبیّن رنج و عذاب او، هم در اعماق و هم در معالی ذروهٔ وجود مطلق است، دریابد.

اسرار منابع و مبادی کائنات، از این پرسش و سؤال پرده برمی‌دارد، همان‌طور که نظام عالم بر طبق مشرب ابن‌سینا هم آن را توصیف کرده است، یعنی رشد و ارتقای عدم از همان روز الست تا عالم ناسوت که مسکن ما است. از این‌جا به بعد، توصیف و تشریح منظره به‌صورت یک تراژدی نامتناهی درآمده است که درک ناگهانی آن، بر وجود عارف مستولی شده، او را از مسکن مألوف ذات خود بیرون می‌آورد.

با وجود این، نشاط و انبساطی پرجلال و متعالی، در اعماق این حزن و غم، مکنون و مضمون است؛ زیرا اگر کائنات بر وجود کسی که حیات آنان را از عدم مصون می‌دارد، واقف نباشند، دست‌کم اهل شهود و رؤیا، خود را در محضر او می‌یابد، وی عالم و واقف به این موضوع است که دعوت این ندای عظیم غیبی، بیهوده و عبث در عالم، طنین‌افکن نمی‌گردد.

اکنون در مصنّفات دو تن از مریدان میرداماد که قبلاً از آنان نام بردیم، عناصر و اجزای نغمه‌ای دو وجهه، یعنی دعوت و سؤال و جواب را می‌یابیم و به معاونت آن، اطّلاعات و مفروضاتی را که بر تجربهٔ عرفانی و معنوی میرداماد سبقت داشته است،

درک می‌کنیم.

از یک طرف، سیّد احمد علوی در تفسیری که بر کتاب شفا نگاشته است، سلسلهٔ افکار ابن‌سینا را در باب وجود و موجودات حیّ و صاحب فراست تشریح کرده و با کمال صراحت و وضوح به مشرب باستانی ایران، یعنی "مذهب زروانی" که در مورد تکوین عالم به قضا و قدر معتقد است و بر آن است که فرمان قضا، عرصات عدم و ظلمت، نور و روشنایی را با هم و در یک زمان به‌وجود آورده است، استناد می‌جوید. مشابهت و مناسبتی که بدین منوال، بین صور تکوین و نظام عالم بر طبق آیین زروانی و شکل ایجاد عالم بنابر مشرب ابن‌سینا دیده می‌شود، برای جلوه‌گر ساختن تراژدی مکنون در مشرب ابن‌سینا کافی است.

جواب این سؤال که پیشاپیش، پردهٔ نهایی و خاتمت امر را مجسّم می‌سازد، قبلاً توسّط محمّد قطب‌الدّین اشکوری، مرید و نویسندهٔ ترجمهٔ احوال میرداماد، برای ما روشن شده است؛ وی مشرب زردشتی را در باب سائوشیانت (منجی عالم که در آخرالزّمان ظهور کرده و عالم را دگرگون خواهد ساخت) و آیین تشیّع را در موضوع امام دوازدهم، امام غایب، امام منتظَر، موازی و مشابه می‌داند.

باری در این مورد، اثری از مکاشفه و نظر عقلی شخصی که در عصر ما، امور را با هم مقایسه می‌کند، وجود ندارد، بلکه درواقع، این نظر، حاکی از احساس قبلی و شاهد ایمان موجود و انکارناپذیر است. ما در ضمن این ایمان، یعنی انتظار امام عصر، می‌توانیم یک اصل ثابت معنوی ایران را از اعصار بسیار کهن درک کنیم؛ و نیز می‌توانیم اهمیّت و معنای تاریخی را که میرداماد با کمال صراحت و بلاغت، آن را متذکّر شده است، یعنی تاریخ تجربهٔ معنوی و عرفانی او که عبارت از شب پانزدهم شعبان، شب تولّد امام عصر باشد، بهتر و کامل‌تر دریابیم.

ما در آغاز این تتبّع و استقصای موجز و کوتاه، اظهار امیدواری کردیم که با انتخاب میرداماد به عنوان هادی و مرشد، خواهیم توانست در قلب و مرکز مدینهٔ فاضلهٔ معنوی

اصفهان رسوخ یابیم. شاید اکنون حق داشته باشیم خود را در مقام قرب و جوار آن احساس کنیم؛ و به همان نهج که از بدایت امر، مشاهده می‌کردیم، احساس این قرب و جوار، احساس و درک همان راز معنوی است که دیر زمانی برای ما مجهول مانده بود، اکنون از دور به طور مبهم می‌بینیم که چگونه اختلاط مشرب ابن‌سینا و آیین تشیّع امکان‌پذیر گردیده است.

مشرب ابن‌سینا نیز بذاته از یک دستگاه فلسفی نظام عالم، تحوّل یافته و به‌صورت مشرب زندگانی معنوی و روحانی، به شکل تجارب موجود و زنده درآمده است و همین وجهه و جنبهٔ آیین ابن‌سینا است که ظاهراً بعضی اوقات برای طلّاب و محقّقان باختر زمین، غیرقابل فهم و صعب‌الادراک به‌نظر می‌رسد.

امّا با قدری توجّه و تأمّل، ملاحظه می‌کنیم که مشی و تطوّر آن به‌سهولت قابل تجزیه و تحلیل است. چهره و سیمای واحدی بر تمامی دستگاه حکمت و معرفت ابن‌سینا حکومت می‌کند که ″عقل فعّال″ یا ″عقل کلّ″ عنوان یافته است. اصل مزبور، همان مفهوم Noùs poïetikos در دستگاه معرفت مکتب کهن ارسطاطالیس و پیروان مشرب اوست، با این تفاوت که در سیستم فارابی و ابن‌سینا، برخلاف حکمت مشاء کلاسیک یونان، عقل فعّال، جوهر مستقل و جداگانه‌ای است و آن، روح ملکوتی است که در سلسلهٔ مراتب فرشتگان و خانه‌زادگان عرش اعلا، بیشتر به ما نزدیک است و به گفتهٔ سهروردی، فرشتهٔ انسانیّت ما را مجسّم می‌سازد.

باید متذکّر شد که همین عقل فعّال را فلاسفهٔ غرب به روح‌القدس تعبیر کرده‌اند و در وحی قرآن کریم به ملَک مقرّب، یعنی جبرئیل و مأمور دمیدن روح در مریم مقدّس معرّفی شده است. هنگامی که عقل فعّال یا روح‌القدس، نیروهای مکاشفه و عرفان را در روح انسانی می‌دمد، چنین اتّفاق می‌افتد که روح‌القدس در خلال گوهر انسانی به‌خود می‌اندیشد و در این خاکدان به‌جستجوی مظهر جلال خویش می‌پردازد و شکلی از اشکال خود را در وجود خاکی به عالم ولادت می‌آورد و گویی می‌زایاند و هوش و نبوغ

او را به‌تدریج از قوّه به فعل می‌آورد.

از این‌جاست که اهل معرفت از "ولد معنوی" دم می‌زنند و سخن مـی‌رانـند؛ مـولود نوآمده و وجود حقیقی که به جدّ و جهد و طلب در وجود خاکی ما رشد می‌کند و آهسته آهسته به سوی آفاق پرعظمت معرفت و عشق به پرواز در می‌آید. میرداماد، موضوع و محمل مزبور را هنگام تجربهٔ معنوی خود در حالت خلسه و انجذاب با تـوصیف نـزول روح‌القدس بر مریم مقدّس عنوان کرده است.

هم‌اکنون، شأن و منزلت چهرهٔ مبارک حضرت فاطمه راکه در تصویر شـهودی و غیبی مسجد قم بر میرداماد ظاهر گشته است، می‌توان دریافت نمود و ضـمناً تشـابهات غیرقابل انکار و غیرمکشوف مسایل مـعنوی فـوق را نـیز بـا مـعنویّت مسـیحی غـرب، می‌توان به حدس و گمان نزدیک به یقین دریافت. آنـچه را کـه مـیردامـاد در تـخیّل و مشاهدهٔ معنوی ادراک کرده است، نمایندگان معتبر معنویّت و عرفان غربی، مانند مایستر اکهارت آلمانی[۱] و انگلیوس سیلسوس[۲] با ایمان و تعمّق بی‌نظیری بیان کرده‌اند.

اکنون که از این معنا، بحث به میان است و در باب به ثـمر رسـیدن تـحوّل فـلسفهٔ معرفت ابن‌سینا از یک نوع دکترین حیات معنوی سخن می‌گوییم، کاملاً بجا و به مـورد است، متذکّر شویم که چگونه در مغرب زمین، تفکّر و تأمّل در زمینهٔ "همین عقل فعّال" ارسطاطالیس و مکتب ابن‌سینا و چهرهٔ تابناک روح‌القدس، هـمراهـان دانـته، شـاعر و عارف ایتالیایی و مؤلّف کمدی الهی را به بازشناختن صورت ملکوتی "خرد" آسمانی و ملکهٔ خردمندی آسمان‌های ملکوت، هـدایت کـرده است و آنـها آن را بـه نـام مـقدّس "مادوناّاینتلیجنسا" یا فرشتهٔ عقل، ملقّب ساخته‌اند.

اگر قدری پیش برویم، می‌توانیم به یقین اعلام کنیم که میرداماد، تـنها راز مـعنوی خود را در توصیف حالت جذبه و "مَندَلَهٔ" ذهنی خویش آشکار نساخته است، بـلکه راز

1. Maître Echhart
2. Angelus Silesus

معنویّت طایفهٔ انسانی را به‌نحو تمام عیار بیان می‌کند. مراتب وصف میرداماد، جلوهٔ کامل صحنهٔ نزول روح‌القدس بر حضرت مریم است که مولانا جلال‌الدّین رومی در دفتر سوم مثنوی معنوی، تحت عنوان «پیدا شدن روح‌القدس به صورت آدمی بر مریم به وقت غسل و برهنگی» با بیان معجزه‌آسای خود، آن را به رشتهٔ نظم درآورده است و غیرممکن به نظر می‌رسد که استاد مدرس و مکتب شریف اصفهان از آن داستان یاد نکرده یا تحت تأثیر آن قرار نگرفته باشد.

حضرت مریم در بیان مثنوی، نمونهٔ کامل و فرد اعلای تجربهٔ معنوی عرفانی است که پس از یک دوران طولانی تهیّؤ و تخمیر، ناگهان روح طالب و عاشق عارف را با "شخصیّت" مقدّسی که در عین حال، "خود او" و "خود دیگر او"، یعنی بیان مکاشفه و معاشقهٔ ضمیر اوّل شخص با ضمیر دوم شخص است، مقابل قرار می‌دهد و در برابر او، اوّلین حرکت روح، بیم و هراسی است که از احتمال فرار و امحای آن صورت، دست می‌دهد و تمنّای وجود او این است که قبل از امحاء و فرار آن صورت به ادراک شهودی دریابد که تنها مأمن و پناهگاه حقیقی او، همان است و همان.

بدین نهج در وجود انسانی، ولادت معنوی صورت‌پذیر می‌گردد و به نسبت نامحدود ربّانی شکوفایی می‌یابد. ولد معنوی درحقیقت، همان معنویّت اعلا و وجود حقیقی او به ضمیر دوم شخص است. مراتب و معنای مزبور در مذهب مزدایی قدیم ایران با مفهوم عالی "فَرَوَرتی" به‌نحو بسیار عالی بیان شده و از لحاظ قوّت و وضوح، گویاتر از توصیف و توجیهی است که معرفت نفس جدید می‌خواهد امروزه با توسّل به تمثیل و تمثّل بیان کند.

بر این اساس، اجازه می‌خواهم ابیاتی چند از دفتر سوم مثنوی معنوی را در باب فرود آمدن جبرئیل و پیدا شدن روح‌القدس بر حضرت مریم در این‌جا نقل کنم تا به لطف بیان و قدرت تصوّر مولانا جلال‌الدّین رومی، حقیقت معنا بر ما مکشوف گردد:

دید مریم صورتی بس جان‌فزا جان‌فزایی دلربایی در خلا

پـیش او بـر رست از روی زمـین   چون مه و خورشیدآن روح‌الامین...
هم‌چو گُل پیشش برویید آن ز گِـل   چـون خـیالی کـه بـرآرد سـر ز دل

و چون مریم از نظارهٔ او از خود بی‌خود شده و خود را در پناه لطف هو (حق) قرار می‌دهد، روح‌الامین بدین نمط با وی سخن می‌پردازد:

چون‌که مریم‌مضطرب شدیک‌زمان   هـم‌چنان‌که بـر زمـین بـر مـاهیان
بـانگ بـر وی زد نـمودار کـرم   کـه امـین حـضرتم از مـن مَـرَم...
از وجـودم مـی‌گریزی در عـدم؟   در عدم مـن شـاهم و صـاحب عـلم
خود بُنه و بُنگاهِ من در نیستی است   یکسواره نقش من پیش سِتی است
مـریما بـنگر کـه نـقش مشکـلم   هـم هـلالم هـم خـیال انـدر دلم
چون خـیالی در دلت آمـد نشست   هر کجا که می‌گریزی بـا تـو هست!
جـز خـیالی عـارضیّ بـاطلی   کو بـود چـون صبح کـاذب آفـلی
مـن چـو صبح صـادقم از نـور ربّ   که نگـردد گِـرد روزم هـیچ شب...
تو هـمی‌گیری پـناه از مـن بـه حـق   مـن نگـاریدهٔ پـناهم در سـبق
آن پـناهم مـن کـه مَـخلَصهات بـود   تو اَعوذ آریّ و من خـود آن اعـوذ

بهتر آن است که مقال خود را با ابیات سحرانگیز فوق ختم کنیم. اگر جز این کنیم، بیم آن می‌رود که با تفسیر و توجیه خود، لطف و زیبایی آن را ضایع ساخته باشیم. بـه هـر تقدیر، عمق معانی که مولانا در این ابیات ملحوظ و نهفته دارد، از عهدهٔ این مقاله بیرون است و برای ایفای چنان وظیفه، نوشتن کتابی تمام لازم است که سرانجام کـتاب حـیات خود ما خواهد بود؛ کتابی که مسؤولیّت نگاشتن آن به عهدهٔ خود ما محوّل است.

بدین جهت، رمز عبرتی که میرداماد، یعنی استاد مکتب الهی اصفهان با مکشـوف ساختن حیات معنوی خود به ما می‌آموزد، این است که جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویّت، امری است خطا و ناروا، و آنان‌که به جدّ و لجاج در راه تفکیک این دو معنا قدم می‌گذارند، در اشتباه و گمراهی عظیم و جبران‌ناپذیری سیر می‌کنند.

سیّد احمد علوی در آینهٔ *مصقل صفا*[1]

موضوع رسایل تحقیقی و خطب کنفرانس امسال را "تشیّع و مسیحیّت در اصفهان قرن هفدهم" انتخاب کرده‌ایم. مقصود و منظور در این‌جا اثر بزرگی از سیّد احمد علوی اصفهانی است که آن را در فاصلهٔ سال‌های ۱۰۵٤ / ۱۰٦۰ هـ. ق ـ ۱٦٤٤ / ۱٦۵۰ میلادی به رشتهٔ تحریر کشیده است، وی یکی از مشهورترین شاگردان میرداماد است.

سیّد احمد علوی، چهره‌ای درخشان در مکتب فلسفی ـ الهی متألّهین اصفهان به‌شمار می‌آید. سال گذشته، فرصتی دست داد تا مجموعه‌ای از آثارش را در جلد دوم سالنامهٔ منتخبات آثار حکمای الهی ایران عرضه داریم[2]. اگر بخواهیم بدانیم کشیشان و الهیّون در اروپای قرن هفدهم، از خداشناسی و توحید اسلام، چه تصویر و تصوّراتی داشتند، منابع و کتاب‌های فراوانی دراختیار داریم که پاسخگوی این سؤال خواهد بود، ولی برای جوابگویی به سؤالی عکس این سؤال، مدارک کافی دراختیار نداریم.

خوشبختانه، آثار سیّد احمد علوی، سند دست اوّلی در این‌باره به‌دست ما می‌دهد. این آثار تماماً تا به امروز، چاپ نشده باقی مانده است. ارزش و اعتبار این اسناد، بیشتر از

---

۱. مقالهٔ فوق، نخست در دانشگاه سوربن به‌صورت سخنرانی ایراد شده و سپس به عنوان مقدّمهٔ کتاب مصقل صفا (در نقد کلام مسیحیّت) تألیف علّامه میرسیّد احمد علوی عاملی، مقدّمه و تصحیح و تعلیق از حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱٤۱۵ ق / ۱۳۷۳ ش به چاپ رسیده است.

۲. رک به سالنامه، ج ۸۳، صفحات ۱۸۳ به بعد.

این جهت است که توفیق حدسیّاتی چند را به ما ارزانی می‌دارد. از این اسناد می‌توانیم استنباط کنیم که صاحبان عقیده و آرای متضاد، از این که تا درجه‌ای با هم ارتباط شخصی داشته باشند و حتّی با کسانی که مورد انتقادشان قرار می‌گرفت، به مراوده و بحث و گفتگو و جدل بپردازند، پروایی نداشته و کوتاهی نمی‌کردند.

موضوع بس جالب در این میان، این است که این عالم و فیلسوف متألّه مکتب الهیّات اصفهان، کاملاً زبان عبری را می‌دانسته است تا جایی که عین متن کتاب عهد عتیق (تورات) را شرح می‌کند، آن متن عبری را به حروف عربی می‌نویسد و سپس کلمه به کلمه به فارسی ترجمه می‌کند، حتّی ظرافت‌کاری به خرج داده، اقسام مختلف و نمونه‌های گوناگون را معیّن می‌کند. این مطلب که یک عالم الهی شیعی ایرانی در آن عصر تا بدین حدّ، زبان عبری را به‌خوبی می‌دانسته، شگفت‌آور است. به نظر می‌رسد در توضیح چگونگی امکان این امر، باید ارتباطاتی محرمانه و پنهانی را با علمای یهود و احبار ایشان فرض نمود و حتّی این فرض را می‌توان قطعیّت داد.

سیّد احمد علوی اصفهانی، علاوه بر دانستن زبان عبری، به منابع رسمی انجیلی آن روزگار، دسترسی و آشنایی کامل داشته است. وی از روایات این اناجیل زیاد نقل می‌کند، ولی متأسفانه نمی‌گوید که نقل او براساس کدام ترجمه و کدام انجیل است؛ فصول و شماره‌های فصول و فقره‌ها و بندهایی که وی ذکر می‌کند، با نسخه‌های چاپی امروزی اناجیل رسمی شناخته شده به‌وسیلهٔ کلیسا، فرق کلّی و اساسی دارد.

سیّد علوی با دارا بودن چنین اطّلاعات عمیق و دقیق و شایان تقدیر و توجّهی، مباحثات و مناظراتش به جای این که تبدیل به یک نوع محاکمهٔ تاریخی شود، روال و مشی یک تحقیق و تدقیق ژرف انجیلی را در برابر مخاطب مسیحی‌اش به‌خود می‌گیرد. تمام سعی و کوشش مؤلّف در این است که به مخاطب مسیحی خود نشان دهد، تفسیری که مسیحیان از اناجیل کرده‌اند، محرّف و غیرممکن است.

از طرف دیگر باید یک انجیل اوّلیه در فاصلهٔ بین دستورات و تعالیم مسیح و

نگارش چهار انجیل رسمی وجود داشته باشد که البتّه این انجیل، امروز در دست نیست. تعبیر و تفسیری که مؤلّف از انجیل دارد، از روی همان انجیل اوّلیه است که مؤلّف، برابر عالم مسیحی می‌گذارد.

احساس عمیق مؤلّف نسبت به پیروان ادیان یهودی و مسیحی که از آنها با عنوان "اهل کتاب" نام می‌برد، هم‌چنین نحوهٔ ادراک و برداشت و تفهیم و تفاهم وی نسبت به آن ادیان، برای این که این عالم ربّانی شیعی و فقیه الهی را به تعالیم "یهودی ـ نصرانی" جامعهٔ اوّلیهٔ اورشلیم راهنمایی کند، کافی است. او با شور و حرارت و حدّتی وصف‌ناپذیر از مسیحیان می‌خواهد و به یمین و شهادتشان می‌طلبد که اولاد اسرائیل را مذمّت نکنند و سرزنش ننمایند؛ زیرا آنان نیز هم‌چون مسیحیان، عنوان فرزندان خدا را دارند. به خاطر همین است که امروز، آثار او را تحسین می‌کنیم و ارج می‌نهیم و این آثار، چشم‌نواز ماست.

البتّه این موضوع، محقّق است که این عالم شیعی ایرانی، هیچ نوع آشنایی با گفته‌ها و نوشته‌های "کلمانتین" ندارد و آنها را نخوانده و نمی‌شناخته است. وی حتّی از انجیل برنابا بی‌اطّلاع است و از مکتب متألّهین "توبینگن" کمترین نصیبی نبرده است. جریان این است که فکر و عقیدهٔ "یهودی ـ نصرانی" نسبت به "ابیونیت" یا حقیقت نبوّت و امّت (که مسیحیّت، عاقبت آن را رد و انکار کرد) وارث آن (یعنی نبوّت اسلام) گردید.

این عقیده، چنان نافذ و ثابت و استوار برجای ماند و مستقر و پابرجا شد که دایرهٔ شمول آن به کلّیهٔ جنبه‌های حیات دنیوی، اعمّ از سیاسی و اجتماعی و دینی بسط داده شد. در این جا پیغمبرشناسی از امام‌شناسی بهره و سود فراوان کسب کرد تا آن که کلّ حکمت الهی اسلامی توانست برپایهٔ پیغمبرشناسی و نبوّت و امّت برپایه و اساس فارقلیطی استوار گردد؛ همان چیزی که مسیحیّت، آن را ردّ و انکار کرده است.

چندین بار برای این جانب، این موفقیّت دست داد که در انجیل برنابا ــ که به تازگی، آقای لوایجی چیریلو، کار بس بزرگ و قابل ملاحظه‌ای دربارهٔ آن انجام داده است ــ

موارد مشترکی را با مستندات سیّد احمد علوی پیداکنم و نشان دهم.

سیّد احمد علوی، علاوه بر اثری که در فلسفه، مشتمل بر مجموعه‌ای دربارهٔ متافیزیک ابن‌سینا و نیز تفسیری بر یکی از رسایل میرداماد نوشته است، صاحب چهار مجموعه یا رسالهٔ مفصّل است که خود از آنها نام می‌برد و کاشف اسرار آثار اوست. هر چهار رساله به فارسی، با زبانی غنی و سرشار از ترکیبات و مفردات زیبا و فصیح و شیرین که مشحون از ترکیبات تازه و نو و بدیع است، و با منطقی قوی و مستند به آیات و احادیث و روایات اسلامی و انجیل و تورات نوشته شده است. هیچ‌کدام از این چهار رساله تاکنون به‌چاپ نرسیده است.

عنوان رسالهٔ اوّل از این چهار رساله لطایف غیبیّه است که نسخهٔ آن به خطّ مؤلّف با اصلاحات و حواشی وی موجود است و به نوعی، شامل مجموعه‌ای مقدّماتی و اصولی علمی برای تفهیم آیات قرآنی به‌نحو حکمت الهی و معنوی است. مؤلّف با حکمت الهی ابن عربی و احادیث ائمّه، آشنایی داشته است.

دومین رساله که امروز، هیچ نسخه‌ای از آن دردست نیست، عنوان صواعق الرحمان را دارد. این رساله، حاوی بحثی دربارهٔ مذهب یهود و کاشف از تحریفات و فسادهایی است که در تورات و مزامیر و سایر کتب، روی داده است.

رسالهٔ سوم که حدس می‌زنیم نسخه‌ای از آن را به خطّ مؤلّف به‌دست آوریم، موسوم به لوامع ربّانی است. مؤلّف درصدد برآمده است تا تناقضات اصول دین و پایه‌های قطعی و مسلّم مذهب مسیحیان و تحریفات و ساخته‌های انجیل‌های یوحنا، متی، مرقس و لوقا را نشان دهد.

در رسالهٔ چهارم خود، مؤلّف اکثراً به این چهار انجیل ــ مخصوصاً در رسالهٔ لوامع ربّانی ــ اشاره می‌کند، چه در این رساله به ادلّه‌ای که اقامه کرده، بسط بیشتری داده است. امّا این رسالهٔ چهارم، درنتیجهٔ دیداری که وی در عالم رؤیا با امام دوازدهم داشت و به مناسبت کتابی که یک مبلّغ مسیحی "پادری" تحت عنوان آئینهٔ حق‌نما به فارسی انتشار

داده بود، نگاشته شده است. در نام‌گذاری کتاب، خود مبلّغ مسیحی رعایت عفّت را نکرده است. از این‌رو سیّد احمد علوی عقیده دارد که آئینه را کاملاً غبار پوشانده است، لذا او در برابر آن، کتابی با عنوان مطوّل مصقل الصفا در تجلیه و تصفیهٔ آئینهٔ حق‌نما نوشت. وی این کتاب را در محرّم ۱۰۳۲ هـ. ق (نوامبر ـ دسامبر ۱۶۲۲) به اتمام رساند. ما مراجع خود را به ترجمه و تفسیر این کتاب اختصاص داده‌ایم.

مِصْقل[۱] به سه فصل طولانی که از حیث طولانی بودن، مساوی نیستند، تقسیم شده است. در این فصول، مؤلّف ایرانی، سه فصل از کتاب پادری (ظاهراً با بعضی از قسمت‌های حذف شده) را می‌گیرد و در هر دفعه، عیناً متن عبارت پادری را نقل می‌کند و به تفصیل به آن جواب می‌دهد. لحن کلام، همیشه مؤدبّانه، ولی بسیار محکم و متین است؛ اغلب به مسیحیان خطاب می‌کند «بیایید و آئینه‌تان را پاک کنید». موضوع فصل اوّل، شناختن ذات خدا است.

فصل دوم، موضوع خاصّ آن، شناختن مسیح است، و در برابر مسیح‌شناسی پادری، پیغمبرشناسی فارقلیط را به کار می‌بندد، و آن هم به‌نحوی که یک متفکّر شیعی درک و استنباط می‌کند. این فصل از سایر فصول، اهمیّت بیشتری دارد. سومین و آخرین فصل، پیرامون احکام و تعالیم و اوامر انجیل و مبدأ و معاد است. در خاتمه یا نتیجه، کتاب را خلاصه و با ارائهٔ دورنمایی از امام‌شناسی شیعهٔ دوازده امامی، مطلب را ختم می‌کند.

امّا فصل اوّل کتاب با بحث تثلیث شروع می‌شود (به اعتبار انجمن خلفای نصرانی در نیسه[۲]) نه به‌نحوی که اغلب جدلی‌های اسلامی مشاجره و مناظره می‌کنند، بلکه از ابتدا مسأله را به سطح متافیزیک وجود می‌برد. در برابر این اصل که نصاری می‌گویند: معرفتی که خدا از خودش دارد (معرفت خدا به خویش) مانند یک شخصیّت متمایز از خدای فاعل عارف به خویش است، فیلسوف شیعی، یک کیهان‌شناسی و حکمت عالی را که از

---

۱. نسخهٔ خطّی مجلس [به شمارهٔ] ۷۲۵ دارای ۱۶۳ صفحه.

2. NICE

نوافلاطونی‌ها الهام گرفته است، ابراز می‌دارد. ذات الهی می‌تواند در آنِ واحد، فعل، فاعل و مفعول ادراک خود باشد، به عبارت دیگر، عقل، عاقل و معقول باشد، بدون این‌که این امر، منتهی به کثرت نفرات متمایز گردد.

به علاوه به چه دلیل، این مزیّت را از صفات بی‌شمار الهی، فقط برای "معرفت" قایل شویم؟ درواقع باید به همان اندازه، اشخاص و افراد متمایز از هم را شماره کرد که به صفات ذات الهی متّصف‌اند، پس به اندازهٔ صفت‌های الهی باید "فرزند خدا" یافت شود. از این گذشته، چگونه می‌توان این شخص متمایز و ممتاز راکه "معرفت" باشد، با مسیح یکسان دانست (مسیحی که مسیحیان، او را با عیسی که در شهر نازارس (ناصره یا ناضریه) متولّد شد، یکی می‌دانند) و با وجود این، خدای ابدی، زمانی نشود و واجب، ممکن نگردد؟ آیا تنها راهی که باید رفت، این نیست که عیسی را نیز نظیر سایر پیامبران بزرگی بدانیم که در دایرهٔ نبوّت در هر عصری پیش از آنها پیامبرانی بوده‌اند؟

در این‌جا سیّد احمد علوی مجدّداً پیغمبرشناسی از نظر پیغمبر واقعی و پیغام‌آور را بررسی می‌کند. وی بر معنای واقعی عبارت "پسر خدا" پافشاری می‌کند و به اصرار توضیح می‌دهد که این عبارت ابداً دلالت بر "اتّحاد" (مراد، اتّحاد اقانیم ثلاثه، یعنی پدر، پسر و روح‌القدس است) و وحدت مادّه و جوهر فرد نمی‌کند و نیز بر متافیزیک صوفیانه که بعضی از آیات انجیل یوحنّا گواهی می‌دهد که مراد، معنای جمع است و بنابر آن، تمام اصحاب مسیح، "فرزند خدا" هستند. دربارهٔ مسیح‌شناسی، مؤلّف، در ضمن سخن، تأسّف می‌خورد که "سن پل" مسیحیان را وادار کرده است که فطرت سلیم و طبع مستقیم ابتدایی انسان و بنابراین حقّ قضاوت و تعقّل را حقیر و پست شمارند.

در فصل دوم که به‌تنهایی بیش از نصف کتاب را در بر می‌گیرد، مؤلّف بالبداهه در طیّ گفتگوی مفصّلی، از نظر یک عالم خداشناس اسلامی، تناقضات غیرقابل حلّ و فصل و ضدّ و نقیض‌گویی‌های دشواری راکه اصل "تناسخ" آن‌گونه که مجامع روحانی عیسوی تعریف کرده‌اند، ایجاب می‌کند، شرح می‌دهد. در جای دیگر، ما امیدواریم بتوانیم از این

مقوله گفتگو کنیم. مؤلّف در مقابل اصل تناسخ و اتّحاد، اصل خداشناسی لوگوس[۱] را که به نحوهٔ خداشناسی آریوس[۲] می‌رسد، قرار می‌دهد. وی اسم آریوس را می‌دانسته است.

ضمناً بگوییم که مؤلّف، هنگام نام بردن از سه دستهٔ اصلی مسیحیّت ــ مالکیون، یعقوبی‌ها و نسطوری‌ها ــ نسبت به نسطوری‌ها تا درجه‌ای علاقه نشان می‌دهد. ما پیشتر در موردی، این مطلب را گنجانیده‌ایم که بین بنای مسیح‌شناسی نسطوری و امام‌شناسی شیعی عرفانی، شباهتی وجود دارد؛ به‌عبارت دیگر در "نسطوری بودن"، "شیعی مانندی" را می توان نشان داد.

اکنون همهٔ مقدّمات برای بیان و تقریر پیغمبرشناسی پاراکله (فارقلیط) آماده شده است. سیّد، ابتدا منزلت و عمل روح‌القدس را در نموداری که اشراقیّون، پیروان سهروردی در علم الملائکه (فرشته‌شناسی) طرح کرده‌اند، یادآوری می‌کند (در بیانی عمیق و پرمعنا، سهروردی "روح مقدّس مسیح" را مشرق توصیف می‌کند.)

در اقامهٔ برهان و استدلال فارقلیطی خود، مؤلّف که تا به امروز، هیچ نمونه‌ای که قابل مقایسه با روش او باشد، نمی‌شناسیم، اساس را بر شناسایی عمیقی که از متون تورات و انجیل دست اوّل گرفته، گذارده است. وی در تفسیری که از متون کتب قدیم کرده، معانی تمام آیات انجیل یوحنا را که دربارهٔ فارِقْلیط گفته شده است، به هم ربط می‌دهد (فصل ۱۴، ۱۵، ۱٦) و هم‌چنین از کتاب عهدعتیق، سفر تثنیهٔ آیات (باب ۱۸ از آیهٔ ۱۵ تا ۸۱) و آیهٔ دوم از باب ۳۳ را که از سه ظهور و سه تجلّی الهی حکایت می‌کند و مؤیّد آیات پیشین است، ذکر می‌کند و معنای این آیات را شرح می‌دهد که این سه ظهور به ترتیب، اشاره به بعثت و مأموریت موسی، عیسی و محمّد(ص) است. علاوه بر این، آیات زیاد دیگری از انجیل را به اتّکای این مطلب توضیح می‌دهد.

تفسیری که سیّد احمد علوی از کلمهٔ "فارِقْلیط" می‌کند و از آن تعبیر به پیغمبر اسلام

1. Logos
2. Arius

می‌آورد، به همین جا ختم نمی‌شود و این نیمهٔ راه است که طی شده است. با مهارت خاصّی، سیّد، از ارزش عددی در علم معرفت حروف که در رموز و تفاسیر یهودی نیز به‌کار برده شده است، استفاده می‌کند و اسم پیغمبر را در آیهٔ ۲۰ باب ۱۷ از کتاب عهد عتیق، سفر پیدایش به دست می‌آورد؛ کلمهٔ عبری "مآدمآد" را به صورت اسم خاصّ ترجمه می‌کند که ارزش عددی آن مساوی "۹۲" است.

مآدمآد مساوی ۹۰ است، جز این‌که در اصل عبری، الف را به اشباع می‌خوانده‌اند که به صورت دو الف تلفّظ می‌شود؛ یعنی شبیه ارزش عددی حروفی که اسم محمّد را می‌سازند. امّا دوازده امیر از اولاد اسماعیل [1] همانا دوازده امام دورهٔ ابراهیم هستند که به نظایر آنها، یعنی دوازده امام دورهٔ محمّدی اشاره دارند. دوازدهمین آن امیران، "قدمه" نیز اشاره است به نظیر خود، امام دوازدهم شیعیان، محمّد المهدی.

آنچه از مجموع بیانات سیّد درک می‌شود، این است که اگر از طرفی، مسیحیان، اختیار فهم این را نداشته‌اند تا بدانند فارِقْلیط که در انجیل یوحنا اعلام شده است، کیست، باید گفت وضع اجتماع نیز به پیغمبر، محمّد اجازه نداده است تا سلطنت فارِقْلیط را مستقر داشته و تثبیت نماید. این سلطنت نخواهد آمد مگر با «طلوع آفتاب آسمان ولایت که از افق غیبت با رفعت و بلندی پدیدار خواهد شد»، یعنی صاحب‌الزّمان که در روایات شیعی، مراد امام دوازدهم است، امام حاضر "غایب".

بدین طریق، امر فارقلیطی بین پیغمبر و آخرین وصیّ او، "محمّد المهدی" گسترش یافته است، در این فاصله، تمام جمع دوازده است که حامل رموز آن است. سیّد احمد در لطایف غیبیّه به تفصیل به این پیغمبرشناسی فارِقْلیط رجوع می‌کند. ما در یکی از مطالعات سابق خود، نشان داده‌ایم که عدّه‌ای از متفکّران شیعی، فارِقْلیط یوحنایی را با امام دوازدهم یکی دانسته‌اند.

امّا فصل سوم کتاب، وقت اجازه نداد که به تفصیل، آن را مطالعه کنم. به علاوه، این فصل برای موضوعی که مورد تحقیق و فحص و بحث ماست، اهمیّت کمتری دارد.

---

۱. سفر پیدایش، باب ۲۵، آیه‌های ۱۳ تا ۱٦.

احوال، شخصیّت و آثار سیّد حیدر آملی[۱]

ترجمهٔ سیّد جواد طباطبایی

احیای یک اثر و همراه با آن، عالمی معنوی که آن اثر نشانه‌ای از اوست، لذّتی دارد که رنج کوشش دراز آهنگ جستجوگر را جبران می‌کند. اثر سیّد حیدر آملی، نمونهٔ بارز آثاری است که شایستگی آن را دارند که سال‌های بسیاری صرف آنها شود. نام سیّد حیدر آملی در طول سده‌های گذشته به تکرار بر زبان فیلسوفان جاری شده، امّا اثر وی به‌طور کلّی ناشناخته باقی مانده است. اگر این نکته را نمی‌دانستیم که اثر حیدر آملی، مانند آثار بسیار دیگری، از بی‌توجّهی طولانی نسبت به فلسفهٔ شیعی رنج برده است، جای آن داشت که در چنین وضعی متعجّب شویم.

شمارهٔ آثار حیدر آملی قابل توجّه بود، با وجود این، تاکنون شمار اندکی از دست‌نوشته‌های او که حدود یک ششم عناوین شناخته شده می‌باشد، پیدا شده است. بخشی از این آثار به فارسی نوشته شده بود و بخش مهم دیگر به زبان عربی. امّا بر آثار

---

۱. برگرفته و خلاصه‌ای از مقدّمهٔ کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار، به انضمام رسالهٔ نقد النقود فی معرفة الوجود، از تصنیفات شیخ سیّد حیدر آملی، با تصحیحات و دو مقدّمهٔ هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمهٔ فارسی مقدّمه‌ها از سیّدجواد طباطبایی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

عربی سیّد بزرگوار طبرستان، همان وضعی برازنده است که در مورد دیگری، مرحوم و.مینورسکی بیان کرده بود «این زبان عربی جاافتاده، امّا انباشته از شیوهٔ گفتار ایرانی»[1]. این سخن به ضرورت، این نکته را به ما یادآوری می‌کند که در میان وجوه متفاوت ادبیات ایرانی، نوعی ادبیات ایرانی عربی زبان وجود دارد که از آثار متکلّمان، فیلسوفان، حکما و عرفا فراهم آمده و مجموعه‌ای بسیار عظیم است و برای محقّق فلسفه و علوم دینی، هیچ یک از آن آثار بی‌اهمیّت نیست.

باتوجّه به ابعاد و اهمیّت دست‌نوشته‌های آثاری که تاکنون پیدا شده است و باتوجّه به عناوین و رساله‌هایی که هنوز پیدا نشده‌اند، می‌توان حدس زد که گسترهٔ آثار سیّد حیدر آملی در دورهٔ پیش از صفویان، معادل گسترهٔ آثار ملّاصدرای شیرازی در دورهٔ صفویان بوده است. اهمیّت آثار سیّد حیدر آملی از دیدگاه فلسفی با اهمیّت آثار ملّاصدرا قابل مقایسه است. از این پس، بحث در فلسفهٔ شیعی و حتّی فلسفهٔ اسلامی به‌طورکلّی، بدون توجّه به آثار حیدر آملی امکان‌پذیر نخواهد بود.

چه‌بسا برخی ملاحظات محدود به وضع و شرایط تاریخ بیرونی که در جهت ایدئولوژی‌های حاکم زمان ما بازسازی شده و مورد تفسیر قرار گرفته و به‌طورکلّی نسبت به اندیشمندان شیعی بیگانه‌اند، مذهب شیعی ایرانی را فرآوردهٔ سیاسی دورهٔ صفویان معرّفی کرده‌اند. چنین ملاحظاتی نمی‌تواند فیلسوف راکه با جستجو در کنه امور، درک نمی‌کند که چگونه آثار بزرگ اندیشهٔ شیعی، مانند آثار صدرای شیرازی، قاضی سعید قمی و دیگران می‌تواند با نظر به ویژگی‌ها و ساختار درونی هر یک از مجرای بلندپروازی‌های سلسلهٔ صفوی تبیین شود، راضی کند.

کافی است آثار این نویسندگان را خوانده و در آن میان، صفحاتی را پیدا کنیم که نشان از این واقعیّت دارد که وضعیّت اندیشمند و اهل معنویّت در این جهان، هرگز توأم با آسایش نبوده است. افزون‌بر این، آثار حیدر آملی مبیّن این امر است که بیش از یک

1. Lingua arabica mente persica.

سده قبل از دورهٔ صفویان، اندیشهٔ شیعی قادر بود چنان‌کاخ رفیعی از اندیشه بنیان نهد که آثار بزرگ دورهٔ صفوی بدون توجّه به آن قابل بررسی نیست.

شکّی نیست که حکمت اسماعیلی، آثار مهم خود را در سده‌های چهارم و پنجم به‌وجود آورده بود. درست است که در همین دوره، تشیّع امامی نیز در به‌وجود آوردن آثاری مهم کوشش می‌کرد، امّا این آثار مهم، بیشتر به جمع‌آوری احادیث و روایات امامان مربوط می‌شد و همین گردآوری برای آیندهٔ اندیشهٔ شیعی از اهمیّت خاصّی برخوردار بود. باید متذکّر شویم که مدّت زمانی طولانی، این نظر پذیرفته شده بود که حکمت اسلامی به بهترین وجهی در آثار اسماعیلی بیان شده است. من فکر می‌کنم امروزه می‌توان گفت اهمیّت حکمت شیعی امامی به هیچ‌وجه کمتر از حکمت اسماعیلی نیست و بهتر است از این پس، آن دو را به‌صورت توأمان مورد بررسی قرار دهیم.

منظور ما این نیست که عرفان و حکمت شیعی امامی، ناگهان با انتشار آثار حیدر آملی ظاهر شده است. بسیاری از احادیث امامان و به‌ویژه احادیثی که حیدر آملی با علاقهٔ خاصّی به تفسیر آنها می‌پردازد، حاوی تمام حکمت شیعی است. افزون‌بر این، حتّی باتوجّه به نقل قول‌هایی که در آثار سیّد حیدر آمده است، می‌توان طرحی از تاریخ فلسفه به روایت حیدر آملی ارائه کرد. این طرح تاریخ فلسفه، تاریخی دقیقاً انتقادی خواهد بود؛ زیرا سیّد حیدر نشان می‌دهد که چگونه اندیشمندان بزرگی با بازگشت به عرفان شیعی که او تعلیم می‌دهد، از شکست فلسفی اجتناب کرده‌اند.

بدون تردید، نام نصیرالدّین طوسی (درگذشته ۶۷۲) در مرتبه‌ای بلند ظاهر می‌شود. سیّد حیدر، شاگرد فرزند پرآوازه‌ترین شاگرد او، علّامهٔ حلّی (درگذشته ۷۲۶) بود. در میان دیگر اندیشمندان شیعی که حیدر آملی به آنان اشاره می‌کند، نام صدرالدّین ترکهٔ اصفهانی از دیگران برجسته‌تر است؛ صدرالدّین، فیلسوفی عرفانی است که از نظر زمانی، اندکی پیش از حیدر آملی زندگی می‌کرد و رسالهٔ فی‌الوجود‌المطلق را نوشته است.

در جای دیگری[1] ما چهار مرحله برای تطوّر اندیشهٔ شیعی امامی پیشنهاد کرده‌ایم:

۱ـ دورهٔ امامان معصوم و پیروان بلاواسطهٔ آنان.

۲ـ دوره‌ای که با کلینی (درگذشته ۳۲۹) آغاز و با نصیرالدّین طوسی پایان می‌یابد.

۳ـ دورهٔ میان نصیرالدّین طوسی تا میرداماد و مکتب اصفهان در سدهٔ یازدهم.

٤ـ از زمان میرداماد تا زمان ما که شاید دورهٔ جدیدی آغاز می‌شود.

در پاسخ این سؤال که «مهم‌ترین حادثه‌ای که شکل و مضمون اندیشهٔ شیعی دورهٔ سوم را متعیّن می‌کند، کدام است؟» به‌نظر می‌رسد به‌طور خلاصه بتوان گفت که این حادثه، ادغام اندیشهٔ ابن عربی در اندیشهٔ شیعی است. این پرسش وجود دارد که تعلیمات ابن عربی تا چه حدّی از تعلیمات شیعی گرفته شده است؟ آقای عثمان یحیی عناوین صد و پنجاه شرح *فصوص الحکم* را ذکر کرده است. صد و سی اثر در میان این شروح، توسّط ایرانیان نوشته شده است. این امر، واقعیّتی است که بر تاریخ اندیشهٔ اسلامی سلطه دارد و تاریخ فلسفهٔ اسلامی را جز از مجرای تحلیل تطبیقی این شروح به‌طور کامل نمی‌توان فهمید.

در *جامع الأسرار و نقد النقود*، حیدر آملی هم‌چون یکی از مهم‌ترین و مؤثّرترین عاملان این ادغام ظاهر می‌شود (در سدهٔ بعد، ابن ابی‌جمهور خواهد بود). تمامی فلسفهٔ وجود حیدر آملی، نظریّهٔ او دربارهٔ توحید باطنی و ظاهری، دربارهٔ اسمای الهی و مظاهر آن، در ادامه و تتمیم تعلیمات ابن‌عربی قرار دارد. امّا در یک مورد، حیدر آملی، با وجود احترام عمیق به ابن‌عربی، در مورد مسأله‌ای پراهمیّت برای نبوّت و امامت به تفصیل و به شدّت از او انتقاد می‌کند؛ مسأله‌ای که به شخص "خاتم ولایت" مربوط می‌شود و پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت.

بدین ترتیب، حیدر آملی، اگرچه باتوجّه به شواهدی که می‌آورد، مسألهٔ ارتباط میان

---

۱. ر.ک. به اثر ما
Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard 1964 vol.I P.54-6.

تـصوّف و تشـیّع را بـه‌شیوه‌ای سـنّتی طـرح مـی‌کند، امّـا بـاتوجّه بـه مـقولات رایـج در اسلام‌شناسی غربی می‌توان گفت این شیوهٔ طرح درنهایت اصالت است. تعریف شـیعی خاتم ولایت، برخی از خطوط اصلی تعلیمات ابن‌عربی را دگرگون می‌سازد، امّا به بهای این تغییر یا بهتر بگوییم اصلاح است که تعلیمات ابن‌عربی تا امروز در حکمت شـیعی ادغام شده و به همین دلیل، آثار حیدر آملی، مبیّن لحظه‌ای حسّاس در این تحوّل است.

آثار حیدر آملی از این نظر دارای اهمیّت است که به علّت اصـلاحی کـه در مسألهٔ امامت و نبوّت در تعلیمات ابن عربی وارد می‌نماید، ما را در برابر سؤالی قرار می‌دهد که بالاتر طرح کردیم و آن این که: چگونه تعلیمات ابن‌عربی که در نوشته‌هایی با ابعاد بسیار بزرگ طرح شده، به‌راحتی در اندیشهٔ شیعی ادغام شـده است گـویی کـه انـدیشهٔ شـیعی، تعلیمات ابن عربی را جزئی از خود تلقّی کـرده است؟ ایـن مسأله‌ای است کـه بـایستی پژوهش‌های بعدی در فـلسفهٔ شـیعی بـه آن پـاسخ دهـد. ایـن مسأله، پـرسشی دربـارهٔ آموزش‌های آغازین و منابع ابن‌عربی در آندلس طرح می‌کند. این مسأله به نفوذ تشیّع اسماعیلی و امامی در عرفان آندلس و به‌ویژه ابن‌مسره و مکتب المِریه تـوجّه دارد کـه آسین پالاسیوس[1] توانست با توجّه به نقل‌قول‌های ابن عربی، اساس تـعلیمات آنـان را بازسازی نماید.

احساس می‌شود که دایرهٔ بزرگی وجود داشته است؛ اندیشهٔ شیعی که تا مرز غـربی دنیای اسلامی نفوذ پیدا کرده بود، توسّط ابن عربی به مشرق بازآورده شد و علّت آن این بود که در آندلس، شرایط مساعدی بـرای زیسـتن و انـدیشمندان اهـل حکـمت وجـود نداشت. شاید اگر آشوب‌های یـورش مـغولان مـانع نشـده بـود، پـای ابـن‌عربی تـا بـه ایران‌زمین رسیده بود. امّا درست یک سده بعد از مرگ وی در دمشق، یک سیّد ایرانی، زادگاه خود، آمل و سواحل دریای خزر را ترک کرد تا به عتبات عالیات عراق رفته و در آن‌جا ــ شاید ــ بزرگترین شارح اثر ابن عربی گردد؛ شارحی که به بهترین وجه، عرفان

1. Asin Palacios

شیخ اکبر را به آنچه که او تصوّر می‌کرد خاستگاه آن است، هدایت نمود.

این ملاحظات مجمل برای توضیح این‌که چرا محقّق فلسفهٔ شیعی، توجّهی خاص به آثار حیدر آملی نشان داده است، کفایت می‌کند. اضافه کنیم که به مقیاسی که اشارات مربوط به شرح احوال در آثار حیدر آملی، شناخت شخص وی را ممکن می‌سازد، چهرهٔ معنوی وی جذّاب‌تر به‌نظر می‌آید.

توجّه به آثار ابن عربی و اندیشهٔ شیعی از سالها پیش، ما را به نقل‌قول‌ها و ارجاعات پراکندهٔ حکمای شیعی حسّاس کرده بود. به نظر می‌آمد که آثار سیّد حیدر آملی در رأس آثاری بود که نزدیک شدن به اندیشهٔ شیعی را که نشانگر فلسفه و معنویّت اسلام ایرانی است، ممکن می‌سازد؛ در ایران بود که اندیشهٔ شیعی جهشی کرد که در جاهای دیگر ناشناخته بود. ما در جریان تحقیقات خود در ایران، تنها دو رسالهٔ جامع الاسرار و نقد النقود را پیدا کردیم. در فاصلهٔ سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۶۳ ما در بخش علوم دینی مدرسهٔ عالی تتبّعات سوربن، درس‌های خود را به توضیح آثار حیدر آملی اختصاص دادیم. کتاب اوّل جامع الاسرار در بیان کیفیّت توحید؛ کتاب دوم در نبوّت و ولایت و مقدّمهٔ شرح فصوص ابن عربی که با تفصیل بیشتری به بحث در خاتم ولایت می‌پردازد[۱].

از سوی دیگر در ضمن دو سخنرانی در حلقهٔ ارانوس (آسکونا، سویس) برخی از وجوه جالب توجّه فلسفهٔ شیعی را در نزد حیدر آملی توضیح دادیم؛[۲] وجوهی که "فعلیّت"[۳] (در معنای فلسفی) آن چنان بود که اخیراً در ضمن یک سخنرانی در دانشگاه تهران برای بحث در "فعلیّت فلسفهٔ سنّتی در ایران"[۴] کافی بود همان وجوه را برجسته

---

1. cf. Ecole pratique des hautes études, Section sciences religieuses, Annuaire 1961-62, P. 75 sq.; 1962-63, P. 77 sg.; 1963-64. P. 77 sq.

2. Cf. Le *combat spirituel shi'isme* (Eranos-Jahrbuch xxx), Zurich 1962 P. 69-125 et *De la philosophie prophétique en Islam Iranien*, Livre IV ch. I.

3. actualité

٤. سخنرانی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳ نوامبر سال ۱۹٦۷، متن فرانسه در:
Acta Iranica I, Téhéran, Bibliothéque Impériale Pahlavi 1968.
ترجمهٔ فارسی بزرگ نادر زاد در معارف اسلامی، شمارهٔ ٤، تهران ۱۳٤۷.

سازیم. بالاخره تهیّهٔ Mélanges offerts Henri Massé فرصتی بود تا طرحی کلّی ارائه نماییم که امروزه اهمیّت خود را از دست داده است[1].

وقتی با توجّه به توضیحات مربوط به شرح حال که خود مؤلّف ارائه می‌کند، آثار او برجستگی بیشتری پیدا می‌کند، این علاقه به‌وجود می‌آید که محیطی که مؤلّف در آن زیسته و اندیشیده است، بهتر شناخته شود. این امر در مورد فیلسوفان متأخّر ممکن است؛ به‌عنوان مثال، ما می‌توانیم مدرسه‌ای را که میرداماد یا ملّاصدرا در آن‌جا تدریس کرده و دیگران به دانشجویی پرداختند، پیداکنیم. در مورد حیدر آملی چنین نیست. پایین‌تر خواهیم دید که پیش از اتّفاقی که زندگی او را به دو بخش تقسیم کرد، حیدر آملی، بخش بزرگ جوانی درخشان خود را در آمل، در ایالت طبرستان گذراند. در اثر پیچ و خم زمانه و یورش مغولان، نشانه‌ای از آثار قدیمی باقی نمانده است. با وجود این، ویراستاران اثر حیدر آملی علاقمند بودند تا با هم سفری به آمل و سواحل دریای خزر بنمایند.

از طریق جادهٔ جدیدی که در سالهای اخیر افتتاح شده و از میان سلسله کوه‌های البرز می‌گذرد، می‌توان به آمل در دویست کیلومتری شمال تهران رسید. قصد ما جستجوی آثاری بود که سیّد حیدر در زمان حیات خود می‌توانست در آنها قدم گذاشته و مشاهده نماید. چنین احتمالی فقط در مورد امامزاده‌ای وجود دارد که معمولاً به نام‌های "سه سیّد" یا "میرحیدر" خوانده می‌شود. مقبره در باغی درکنار جویباری قرار دارد و ساختمان آن در سده‌های هفت یا هشت انجام گرفته است. بنابراین احتمال دارد که سیّد حیدر، این مقبره را شناخته باشد، درحالی که در مورد هیچ یک از آثار موجود، چنین احتمالی وجود ندارد.

امروزه کناره‌های هزاررود که از آمل می‌گذرد، به‌صورت دلپذیری شهرسازی شده است. این کناره‌ها در زمانی که آمل، امیرنشین طبرستان بود، چه وضعیّتی داشته است؟

---

1. Cf. notre étude *Sur Seyyed Haydar Amoli*, théologien shi'ite du soufisme in Mélanges Henri Massé publiés par l'Université Téhéran 1963.

تردیدی نیست که آنچه از آن زمان باقی مانده، منظرهٔ عمومی شهر است؛ جنگلی که دامنه‌های کوه را می‌پوشاند و از میان آن جاده‌ای می‌گذرد که به دشت وسیع مازندران می‌رسد؛ طراوتی که دست رد بر سینهٔ خشکی فلات علیای ایران می‌زند و آسمانی که همراه با تغییرات دریا دگرگون می‌شود. سیّد حیدر می‌توانست این چشم‌اندازها را با اندک اختلافی، همان‌گونه ببیند که ما امروز می‌بینیم. شاید لازم باشد این چشم‌اندازها را با او ببینیم تا طنین اعترافات پرشور جوانی را درک کنیم که در سی سالگی از همه چیز اعراض کرد تا "زائر الی الله" باشد.

این تصمیم با لحظه‌ای دردناک در تاریخ مازندران (شامل طبرستان که در گذشته بیشتر به بخش کوهستانی اطلاق می‌شد؛ در تذکره‌ها سیّد حیدر آملی را مازندرانی نامیده‌اند) مصادف شد. با توجّه به وضعیّت خانوادگی و مشاغلی که حیدر آملی در جوانی در دربار امیر به عهده داشت، زندگی سیّد حیدر با یکی از پرآوازه‌ترین خاندان‌های فرمانروایی مازندران، یعنی خاندان باوندیان پیوند دارد. حیدر آملی با تجدید خاطرهٔ امیری که در خدمت او بوده است، با افتخار، نسب او را به ساسانیان می‌رساند. همین‌طور نام‌های ایرانی تبار این خاندان که از نام‌های پهلوانان حماسهٔ ملّی گرفته شده است، در طول سده‌ها، با نام‌های اسلامی آنان پهلو به پهلوی همدیگر قرار دارند.

برای این‌که بتوانیم طرح کلّی مربوط به شرح حالی را که پایین‌تر خواهد آمد، دقیق‌تر کرده باشیم، چند نکتهٔ اساسی را متذکّر می‌شویم. حیدر آملی از اسامی و حوادثی یاد می‌کند که در تمامی موارد، با آنچه که از منابع دیگر برمی‌آید، تطبیق نمی‌کند. البتّه می‌توان پذیرفت که حیدر آملی می‌بایست خاطره‌ای دقیق از این حوادث داشته باشد، ولی در این‌جا نمی‌توان در این بحث وارد شد. سلسلهٔ باوندیان هفت سده در طبرستان فرمانروایی کرد (سال‌های ٤٦ تا ۷۵۰ هجری). نسب آنان از طریق یزدگرد، انوشیروان و پرویز به ساسانیان می‌رسد. این سلسله به‌طور متواتر، سه شاخه را در برمی‌گرفت. سومین شاخه، کینه‌خواریه در فاصلهٔ سال‌های ٦۳۵ تا ۷۵۰ فرمانروایی کرد و جدّ آنان،

حسام‌الدّوله اردشیر بن کینخوار نـام داشت. هشـتمین جـانشین حسـام‌الدّوله، اردشـیر و آخرین فرمانروای سلسله، فخرالدّوله حسن بن شاه‌کیخسرو بن یزدگرد بود که شـانزده سال (۷۵۰ ـ ۷۳٤) حکومت کرد.

همین امیر بود که سیّد حیدر آملی را به نزد خـود خـوانـد و سـپس او را بـه وزارت منصوب کرد؛ سیّد حیدر از این امیر و پدرش به نیکی یادکرده است. فخرالدّوله جانشین برادر خود، اشرف الملک بن شاه‌کیخسرو شده بود که مدّت شش سال حکومتی کوتاه، امّا کامیاب داشت و در سال ۷۳٤ وفات کرد. در این زمان، سیّد حیدر، جوانـی چـهارده یـا پانزده ساله بود و به‌همین دلیل، خاطرهٔ دقیقی که از این امیر در ذهن او نقش بسته، جای تعجّب نیست. فخرالدّوله خواهر کیاافراسیاب چلبی را به زنی گـرفت، کـیاافـراسـیاب در برابر "علما" اتّهامی دروغین بر فخرالدّوله وارد کرد تـا بـهانه‌ای بـرای قـتل وی بـاشد و فخرالدّوله در ۲۷ محرّم ۷۵۰ هجری به دست برادر زن خود یا توسّط دو تن از پیروان وی به قتل رسید. چنین به نظر می‌رسد که گویی از زمان تاریخ حماسی، نام اسفندیار، تقدیر صاحب آن را برای ایفای نقش نگین خائن رقم زده است. از فخرالدّوله چهار پسر و یک دختر باقی ماند که بزرگترین آنان معروف به ملک کاووس در زمان مرگ پدر، شش سال بیشتر نداشت. طرفداران فخرالدّوله نتوانستند بر آمل مسلّط شـوند و اسـفندیار، خـاندان جدیدی به‌نام خاندان بنی اسفندیار را در مازندران تأسیس کرد.

این جزئیات در مسیری قرار می‌گیرند که ما را به کشف آثار و شخصیّت سیّد حیدر آملی هدایت می‌کند؛ زیرا و شگفت آن که در همان سالی (۷۵۰ هجری) که امیر به قتل رسید و خاندان باوندیان از میان رفت، حیدر آملی تصمیم گرفت تا به زندگی موفّق و این جهانی خود پایان داده و به‌سوی خدا برود. با وجود این، اگرچه او از جزئیات اوضاع و احوال معنوی توجّه به خدا سخن می‌گوید، امّا به اتّفاق اندوه‌باری که منجر به از میان رفتن خاندان باوندیان شد، اشاره‌ای نمی‌کند.

با دقّت در واژه‌های توضیحات وی دربارهٔ شرح احوال می‌توان چنین استنباط کرد

که تصمیم حیدر آملی، اندکی پیش از حوادث اندوه‌بار گرفته شد؛ زمانی که فخرالدّوله هنوز امیر آمل بود. زمانی که بعدها حیدر آملی دو بار گزارشی از شرح حال خود نوشت، از امیر با احترام زیاد یاد کرد، بی‌آن‌که به پایان ماجرا اشاره کرده باشد. میان او و این حوادث، فاصله‌ای ایجاد شده بود. آیا حیدر آملی بار دیگر به محلّ تولّد خود، مازندران که مورد یورش سواران تیمورلنگ قرار گرفته بود، بازگشت؟ از مرگ او اطّلاعی در دست نیست؛ او ما را با نوشتن رسالةالعلوم العالیة (سال ۷۸۷ هجری) ترک کرده است.

این مقدّمات، راه را بر طرحی از شرح احوال و شخصیّت حیدر آملی که پایین‌تر خواهد آمد، باز می‌کند.

طرحی از شرح احوال و شخصیّت سیّد حیدر آملی

زمانی که منابعی جز تذکره‌ها در دسترس نبود، اطّلاعات بسیار اندکی از زندگی حیدر آملی داشتیم. اینک با توجّه به دو گزارشی که حیدر آملی در شرح احوال خود نوشته است، اطّلاعات بیشتری داریم. از نظر زمانی، نخستین این گزارش‌ها که ما Autobiographie A می‌نامیم، گزارشی است که در پایان مقدّمهٔ تفسیر بزرگ عرفانی المحیط الاعظم آمده که حیدر آملی در سال ۷۷۷ به پایان رساند. این گزارش، جزئیات مربوط به "سال‌های آموزش"، جوانی و داعیه‌های تصمیم مهم حیدر آملی را در خود دارد که او را به زائر تنهایی که سرزمین ایران را به‌سوی اماکن مقدّس شیعی در قم ترک می‌کرد، تبدیل کرد. باکمال تأسّف، این گزارش ناگهان در پایین ورقی به پایان می‌رسد که مؤلّف در مهاجرت به‌سوی مکّه، جزئیات اقامت طولانی خود را در اصفهان نقل می‌کند.

این گزارش ناتمام، ما را از اطّلاعاتی محروم می‌کند که حیدر آملی قصد داشت دربارهٔ نیمهٔ دوم زندگی خود ارائه دهد. دومین گزارش که ما Autobiographie B می‌نامیم، در مقدّمهٔ نص‌النصوص یعنی تفسیرفصوص الحکم ابن عربی آمده است که حیدر آملی در سال ۷۸۲ در نجف به‌پایان برد. ترجمهٔ این گزارش، پایین‌تر خواهد آمد.

حیدر آملی در این گزارش به‌صورت خلاصه‌تری از خاطرات دورهٔ جوانی و بحران روحی که او را به زیارت اماکن مقدّس هدایت کرد، سخن می‌گوید. در عوض، این گزارش ناقص نیست و مؤلّف در آن، فعالیّت‌های نویسندگی و فهرست نوشته‌های خود را می‌آورد که برای ما دارای اهمیّت بسیاری است. با در کنار هم قراردادن این گزارش‌ها، منحنی حیات سیّد حیدر در برابر ما رسم می‌شود.

همراه با آقای عثمان یحیی، ما میان دورهٔ ایرانی تا زمان "توجّه به خدا" (۷۵۰ هجری) و دورهٔ عراقی که با ورود به اماکن مقدّس آغاز می‌شود، (۷۵۱ هجری) تمایز قایل می‌شویم. دورهٔ عراقی نیز می‌تواند با توجّه به ملاحظات کتاب‌شناختی به دو بخش تقسیم شود. بنابراین باید سه دوره را در زندگی حیدر آملی از هم تمیز دهیم؛ ما این سه دوره را به‌ترتیب، دوره‌های الف، ب و ج خواهیم نامید.

باتوجّه به‌گزارش دوم (Autobiographie B) می‌توانیم تاریخ تولّد سیّدحیدر را در آمل با اختلاف یک سال معلوم نماییم، ۷۲۰ (شاید ۷۱۹ هجری، امّا به‌احتمال زیاد ۷۲۰). سیّدحیدر بن علی بن حیدر عبید حسینی آملی به یکی از خانواده‌های بزرگ سیّد آمل تعلّق دارد؛ شهری که ساکنان آن از همان آغاز شیعی بودند. اگر فاصلهٔ یک سالهٔ میان حرکت از آمل و ورود به اماکن مقدّس اسلام در سال ۷۵۱ را به‌حساب نیاوریم، می‌توانیم بگوییم دورهٔ ایرانی سیّدحیدر از سال ۷۲۰ تا ۸۵۰ هجری بوده است.

بنابراین سیّدحیدر، آمل را در سال ۷۵۰ هجری ترک کرد؛ در همان سالی که امیر او به قتل رسید. خود او می‌گوید در این زمان، سی‌ساله بوده است. در این فاصله، سیّدحیدر، آموزش‌های اصلی را دیده و نخستین تجربهٔ خود را از زندگی کسب کرده بود. او در جامع الأسرار می‌گوید از همان آغاز جوانی ــ و حتّی کودکی ــ با علاقهٔ فراوان به مطالعهٔ عرفان شیعی دوازده امامی پرداخته است. گزارش نخست به‌بهترین وجه، خطوط اساسی شخصیّت اخلاقی و معنوی سیّد حیدر را ترسیم کرده است و ما در این‌جا مطالب آن را خلاصه می‌کنیم.

به علّت تعلّق به خانواده‌ای سیّد، حیدر آملی از همان آغاز به بیان شجره‌نامهٔ خود می‌پردازد. این شجره‌نامه به امام چهارم، امام زین‌العابدین(ع) فرزند امام حسین(ع)، شهید کربلا می‌رسد. در این اثر نیز مانند جامع الأسرار حیدر آملی می‌گوید از زمان کودکی تا سی سالگی از دیدگاه ظاهر شریعت به "تحصیل عقاید اجداد معصوم" خود پرداخته است. حیدر آملی سپس به تحصیل علوم معقول و منقول مشغول می‌شود، ابتدا در آمل به تحصیل می‌پردازد و سپس جهت تحصیل به استراباد خراسان می‌رود و از آن‌جا به اصفهان رفته و مدّت زمانی رحل اقامت می‌افکند.

دورهٔ تحصیلات سیّد حیدر، حدود بیست سال طول کشیده است و بنابراین وی در حدود بیست و پنج سالگی به زادگاه خود، آمل برمی‌گردد. در این زمان، فرمانروای طبرستان، فخرالدّوله حسن، فرزند شاه کیخسرو بن یزدگرد بود که در بالا جایگاه او را در سلسلهٔ باوندیان معلوم کردیم. سیّد حیدر به صراحت به اصل این سلسله اشاره کرده است. افتخار سیّد حیدر به نسب این امیران که به پادشاهان ساسانی ایران پیش از اسلام می‌رسد، به‌طور جالب توجّهی نشانگر وجدان ایرانی است. وفاداری شیعهٔ ایرانی نسبت به نسب امامان و تبار پادشاهان ایران باستان، چنان‌که گاهی اوقات گفته می‌شود، صرف یک جعل سیاسی نیست. ملک فخرالدّوله، سیّد حیدر را بسیار گرامی می‌داشت، او را در زمرهٔ نزدیکان و محرمان راز قرار داد و سرانجام، حیدر آملی را وزیر خود کرد.

به نظر می‌آید سیّد در این زمان از همهٔ مواهب زندگی این جهانی استفاده کرده باشد؛ موقعیّت خانوادگی، افتخار، ثروت، قدرت، روابط، اقامتگاه مجلّل، دوستان و یاران موافق، نشانه‌هایی هستند بر این‌که سیّد حیدر از هیچ چیز محروم نبوده است. امّا چنانچه در تاریخ این‌گونه تغییر احوال به تکرار دیده شده است، حیدر آملی در اوج این زندگی مرفّه که نشان از آینده‌ای درخشان دارد، تلخی و پوچی آن را احساس می‌کند.

زائر ما با ترک همه چیز، از مال دنیا جز خرقه‌ای ژنده نگه نمی‌دارد و برای زیارت اماکن مقدّس تشیّع و سپس بیت المقدّس و مکّه قدم در راه می‌گذارد. در سر راه، حیدر

آملی از قزوین، ری و اصفهان گذر می‌کند؛ شهری که در گذشته مدّتی در آن‌جا اقامت گزیده و از مواهب ایّام شباب برخوردار شده بود. این بار سیّد حیدر جز با صوفیان مراوده نمی‌کند و با اهل فتوّت پیمان مودّت می‌بندد. سیّد حیدر به‌طور خاصّی به شیخ نورالدّین تهرانی ارادت می‌ورزید. «این شیخ، عارفی بزرگ و زاهدی بود که خواص او را می‌شناختند...» باکمال تأسّف با این عبارت ناتمام،گزارش به‌پایان می‌رسد.

دربارهٔ تجربه‌های روحانی سیّد حیدر در اصفهان نیز اطّلاع زیادی نداریم، مگر دو رؤیایی که پایین‌تر بدان اشاره خواهیم کرد. از مضمون گزارش دوم (Autobiographie B)که به دورهٔ بعد از تصمیم به مهاجرت مربوط می‌شود، خواهیم دانست که فعالیّت و آثار سیّد حیدر در این دوره از زندگی‌اش چه بوده است.

بدین ترتیب، دورهٔ عراقی یا بهتر بگوییم نخستین مرحلهٔ این دوره (دورهٔ ب) آغاز می‌شود. سیّد حیدر به مکّه و مدینه می‌رود؛ جایی که قصد داشت در آن، رحل اقامت افکند (خود او تاریخ این زیارت را سال ۷۵۱ هجری ذکر می‌کند) امّا به علّت وضع مزاجی، ناگزیر به عراق باز می‌گردد. از آن‌جاکه تاریخ نوشته شدن رسالهٔ نقدالنقود، سال ۷۶۸ هجری در نجف می‌باشد، ما همین تاریخ را به عنوان شاخصی برای تعیین ــ دست‌کم در مورد کتاب‌شناسی سیّد حیدر ــ مرحلهٔ‌دوم دورهٔ عراقی(دورهٔ ج) قبول خواهیم کرد.

تذکره‌نویسان[1] می‌گویند در نخستین مرحلهٔ این دوره، سیّد حیدر از تعلیمات دو شیخ بزرگوار، مولانا نصیرالدّین کاشانی حلّی (درگذشتهٔ ۷۷۵ هجری) و شیخ فخرالدّین محمّد بن حسن بن مطهّر حلّی معروف به فخرالمحقّقین (۷۷۱ ـ ۶۸۲ هجری) استفاده کرد[2].

فخر المحقّقین، فرزند علّامهٔ حلّی (۷۷۱ ـ ۶۴۸ هجری) بود که بالاتر از او یادکردیم

---

۱. محمّدعلی تبریزی در دو مورد از مؤلّف یاد کرده است. ریحانةالادب، ج ۱، ص ۳۰، شمارهٔ ۵۴ و ج ۲، ص ۴۹۸، شمارهٔ ۸۹۲ . مورد دوم از مورد نخست، مفصّل‌تر است (تبریزی توضیح نمی‌دهد که آثار مورد نخست را به یاد دارد یا نه؟) ر.ک. قاضی نورالدّین شوشتری، مجالس‌المؤمنین، چاپ سنگی بمبئی، صص ۲۵۶ ـ ۲۵۵. خوانساری، روضات الجنات، تهران ۱۳۰۶ قمری، صص ۴ ـ ۲۰۳. طرائق الحقایق، ج ۱، صص ۵ ـ ۱۰۴ و ص ۱۱۹. مکرّر ـ فقیه و متکلّم امامی. ریحانة الادب، ج ۴، ص ۲۰۲، شمارهٔ ۳۵۹.

۲. ریحانة الادب، ج ۴، صص ۹ ـ ۱۹۷، شمارهٔ ۳۱۹.

و همو بود که در نزد نصیرالدّین طوسی و کاتبی قزوینی تعلیم دید و خود، یکی از اساطین کلام شیعی در این دوره بود.[۱] سیّدحیدر در سال ۷۶۱ هجری از فخرالمحقّقین اجازه دریافت کرد[۲] و به درخواست فخر المحقّقین، رسالهٔ رافعةالخلاف[۳] را نوشت و برای مدّتی به مکاتبهٔ علمی با او پرداخت. این را نیز بگوییم که یگانه اطّلاع قابل اعتمادی که دربارهٔ کتاب‌شناسی سیّدحیدر در دست داریم، همان است که خود سیّد حیدر در گزارش دوم آورده است. یادآور می‌شویم که آخرین تاریخ به تحریر رسالةالعلوم العالیة یعنی سال ۷۸۷ هجری مربوط می‌شود. در این زمان، سیّد حیدر، شصت و پنج (شصت و هفت قمری) ساله بود. از این پس دیگر اطّلاعی از حیدر آملی نداریم و نمی‌دانیم در چه زمان و شرایطی دنیا را ترک گفته است.

وقتی صحبت از شخصی استثنایی مانند سیّد حیدر آملی در میان است، هرگونه توضیحی دربارهٔ آثار، اگر دست‌کم اشاره‌ای اجمالی به شخصیّتی نکند که روح او در این آثار تجلّی پیدا می‌کند، درست از آب درنخواهد آمد. به‌همین دلیل با توجّه به دوگزارشی که افق معنوی، زندگی و تفکّرات سیّدحیدر را بر ما معلوم می‌کند، فقراتی از اثری را که در این‌جا معرّفی می‌کنیم، اضافه می‌کنیم؛ زیرا این فقرات "شیوه" و هدف سیّد حیدر و همین‌طور شخصیّتی را بر ما آشکار می‌کند که نه تنها نمایندهٔ بارز اسلام شیعی سدهٔ هشتم، بلکه "حکمت خالده"[۴] نیز هست.

بالاتر گفتیم که گزارش دوم (Autobiographie B) در مقدّمهٔ شرح‌فصوص الحکم ابن عربی آمده است که حیدر آملی در سال ۷۸۲ به پایان رساند. در این زمان، حیدر آملی

۱. همان اثر، صص ۱۱۶ـ۱۰۶، شمارهٔ ۱۹۰.

۲. ر.ک. علینقی منزوی، فهرست کتاب‌های اهدایی مشکوه، ج اوّل، ص ۷۰. اوراق نوشته شده توسّط سیّد حیدر، تاریخ ۷۶۲ هجری را بر خود دارد. دست‌نوشته، شامل "اجازهٔ" (مورّخهٔ ۷۶۱) فخر المحقّقین به حیدر آملی است. ر.ک. کتاب‌شناسی شمارهٔ ۳۱.

۳. همان‌طوری که در مقالهٔ ما (Mélanges H.Massé ص ۱۱، جدا چاپ ـ ر.ک. کتاب‌شناسی شمارهٔ ۱۶) آمده است و نه چنان‌که به اشتباه گفته بودیم به خواهش نصیرالدّین کاشانی حلّی، همان اثر، ص ۹.

4. Philosophia Perennis

شصت و دو سال داشت و سی و دو سال بود که زادگاه خود، ایران را ترک کرده بود. وی می‌نویسد:

انّ الله تعالی لمّا أمرنی بترک ماسواه، والتوجّه الیه حقّ التوجّه[۱]، ألهمنی بطلب (کذا) مقام و منزل أسکن فیه و أتوجّه الی عبادته و طاعته، بموجب أمره و اشارته، ـ (مکان) لایکون أعلی منه و لا أشرف، فی هذا العالم.

فتوجهت الی مکة ــ شرّفها الله تعالی ــ بعد ترک الوزارة والریاسة والمال والجاه والوالد والوالدة، جمیع الاقارب والاخوان والاصحاب. و لبست خرقة ملقاة خلقاً، لا قیمة لها. و خرجت من بلدی الذی هو الآمل و الطبرستان، من طرف خراسان.

و کنت وزیراً للملک الذی (هو) بهذا البلد، و کان من أعظم ملوک الفرس، لانّه کان من اعظم أولاد کسری، و کان اسمه الملک السعید فخر الدولة بن الملک المرحوم شاه کتخدا ــ طاب (کذا) الله ثراهما و جعل الجنة مثواهما ــ و کان عمری فی هذه الحالة ثلاثین سنة.

و قد جری علیّ الی حین الوصول الی مکة، فی هذه الصورة، انواع من البلیات، و أصناف من المجاهدات، لا یمکن شرحها الا بمجلّدات، و مع ذلک کان أکثر الحالات جاریاً علی لسانی قول الله ـ جل ذکره: «و من یخرج من بیته مهاجراً الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع أجره علی الله و کان الله غفوراً رحیماً»، و قول العارف المشتاق مثلی، و هو قوله:

ترکت الخلق طرا فی رضاکا   و أیتمت العیال لکی أراکا
فلو قطعتنی أربا فأرباً   لما حنّ الفؤاد الی سواکا

و علی الجملة، (ما زال هکذا شأنی) حتّی وصلت الی مکة. و حججت وجوباً. و قمت بالفرائض و النوافل، من المناسک و غیرها، سنة احدی و خمسین و سبع مائة من الهجرة. و أردت المجاورة بها، فحصل لی شوق الی المجاورة بالمدینة؛ فانی ماکنت زرت رسول الله ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ و لا أولاده و أصحابه.

فتوجّهت الی المدینة، وزرت رسول الله ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ و عزمت علی

---

۱. توجّه یعنی حرکت به سوی... ر.ک. واژهٔ یونانی épistrophé و لاتینی conversio. این‌جا واژهٔ توجّه را بایستی در ارتباط با ریشهٔ لغوی آن درک کرد که به‌معنای روی کردن کامل به امری است که به آن توجّه می‌شود.

المجاورة. فحصل لی أیضاً مانع من الموانع، أعظمها المرض الصوری، بحیث وجب الرجوع الی العراق، و (الی) المکان المألوف الذی هو المشهد الغروی المقدّس ـ سلام الله علی مُشرّفه.

فرجعت بالسلامة الیه، و سکنت فیه، مشتغلاً بالریاضة والخلوة و الطاعة والعبادة، التی لا یمکن (أن یکون) أبلغ منها، و لا أشدّ و لا أعظم. ففاض علی قلبی من الله تعالی، و (من) حضراته الغیبیة[1]، فی هذه المدّة، غیر ماقلته من تأویل القرآن و شرح الفصوص، من المعانی و المعارف و الحقائق والدقائق، التی لا یمکن تفصیلها بوجهٍ من الوجوه، لانها من کلمات الله الغیر القابلة للحصر والعدّ والانتهاء و الانقطاع.

این فقرات، فقط قلمرو خارجی و گاه‌شناسی یک ماجرای روحانی را بر ما معلوم نمی‌کند، بلکه سرّ و راز درونی مردی را آشکار می‌کند که درنهایت صلابت و اصالت است. این فقرات، سرشار از هیجانی است که مبیّن استعداد و قریحهٔ ویژهٔ حیدر آملی است. برای توضیح آنچه به بهترین وجه، مبیّن شخصیّت او است، می‌توان به خیال خلّاق او، یعنی توانایی مشاهدهٔ عالم معقول در مرتبهٔ عالم مثال اشاره کرد. این قوّه به مرتبه‌ای از درک شهودی می‌رسد که گاهی در رؤیا و گاهی در عالم مثال عمل می‌کند. حیدر آملی گزارش‌هایی دربارهٔ رؤیاها و خلسه‌های خود نوشته است، به‌ویژه گزارش دو خوابی که در اصفهان در جریان سفر از زادگاه خود، طبرستان به اماکن متبرّک شیعی دید.

اعلم انی کنت فی حالة السلوک باصفهان، و کنت عازماً الی بغداد لزیارة المشاهد المقدسة للائمة... فی وسط سوق البزازین به (کذا!) و اشاهد جسمی علی‌الارض... ممدوداً بالطول و هو میت، ملفوف بالکفن الابیض و انا اتفرج علیه و اتعجب من هذا: بانی کیف انا واقف و کیف انا میت مرمیّ؟ و لازلت علی هذه الحالة حتی انتبهت... و رایت مرة اخری ایضاً، فی اصفهان، انّی قاعد علی دکان بعض الاصحاب... و علی کتفی ظرف من الرصاص المذهب، کظرف بعض السقائین الذین هم یدورون علی الناس و یسقونهم... و انا اسقی الحاضرون (کذا!) هناک و اتفرج علی نفسی...

---

۱. حضرات غیبیّه: منظور از حضرات، مراتب وجود و تجلّی در ارتباط آن با مراتب آگاهی است. ما در این‌جا از اصطلاحی استفاده می‌کنیم که رامون لول به کار گرفته بود (یادآور می‌شویم که کربن حضرات غیبیه را به Dignités suprasensibles ترجمه می‌کند. م).

هر یک از این خواب‌ها، مبیّن حالت درونی سیّد حیدر بعد از قطع رابطه با حالات جوانی برای عبادت خداست. بدین‌ترتیب، حیدر آملی در خواب، تجربه‌ای را به چشم می‌بیندکه در علم النفس عرفانی، ولادت معنوی انسان نو نامیده می‌شود. از حیدر آملی، گزارش خواب‌های دیگر، و به‌ویژه خواب جدولی شعله‌ور در آسمان شبابهٔ بغداد (سیّد حیدر تصریح نمی‌کندکه این واقعه در خواب اتّفاق افتاده یا در عالم مثال) در دست است که اشتیاق و شور شیعی وی در آنها تجلّی پیدا می‌کند؛ اسامی چهارده معصوم نوشته شده با حروفی آتشین بر روی دوایری لاجوردین و تعبیه شده در چهارگوشهٔ بزرگی در زیر آسمان پرستاره[1].

اگر درست است که بگوییم «هرکس همان ارزدکه می‌ورزد» و بنابراین هرکسی را فقط باتوجّه به عشق او و علّت وجودی و معنای زندگی او می‌توان فهمید، پس خواب‌های حیدر آملی (و همفکران او: روزبهان، شمس لاهیجی و میرداماد...) را بایستی با توجّه به آثار او مورد تفسیر قرار داد؛ زیرا محرمانه‌ترین اسرار خود را به این آثار سپرده است. بدین‌ترتیب طرح حیدر آملی‌که عشق او و به عنوان بیان آن طرح با آن پیوند دارد،کاملاً روشن است. وی یک شیعی امامی است و برای او تشیّع، تمامی اسلام و باطن آن است. تشیّع از این نظر، تمامی اسلام است‌که بر مبنای شریعت، طریقت و حقیقت‌گذاشته شده است؛ همین‌طور تشیّع از این نظر، باطن اسلام است‌که حقیقت، باطن شریعت و شریعت، ظاهر حقیقت است وکسانی‌که خود،گنجینه و هم خازن معرفت باطنی هستند، امامان معصوم‌اند.

وضعیّتی‌که در برابر حیدر آملی قرار دارد، چنین است‌که شیعیان از صوفیان و صوفیان از شیعیان بد می‌گویند. شیعیان به صرف شریعت (ظاهر دیانت) بسنده می‌کنند و صوفیان با فراموش‌کردن اصل خرقهٔ خود، حقیقت را در خلأ رها می‌کنند. شیعیان و

---

۱. شرح این رؤیا در مقدّمات شرح فصوص آمده است. ر.ک. به اثر ما
Aspects spisituels de I'Islam iranien, Livre IV.

صوفیان با قول به این‌که تعلیمات امامان معصوم به علوم عالیه مربوط نمی‌شود ــ و حال آن‌که آنان تعلیم‌دهندگان علوم عالیه بودند ــ مرتکب خطا می‌شوند.

مؤمن ممتحن کسی است که با اعتقاد به آرمان و تعلیمات امامان معصوم به تمامی شریعت، طریقت و حقیقت باور دارد. به‌همین دلیل در برابر شیعه‌ای که به شریعت بسنده می‌کند، شیعهٔ حقیقی، صوفی است، امّا در برابر عارفی که اصل خرقهٔ خود را فراموش کرده است، شیعهٔ تامّ[1]، صوفی حقیقی است.

همهٔ کوشش حیدر آملی در *جامع الأسرار* مصروف قانع ساختن دوگروه صوفی و شیعه خواهد بود که یکی نمی‌تواند از دیگری صرف‌نظر کند. اساسی‌ترین بحث کتاب بزرگ *جامع الأسرار* این است که شیعیان حقیقی، صوفیان‌اند؛ عبارتی که معنای آن جز با نظر به عکس آن فهمیده نمی‌شود؛ صوفیان حقیقی، شیعیان‌اند.

قرائت فاتحه و خاتمهٔ این کتاب به‌دنبال هم، بسیار جالب توجّه است. از آن‌جاکه در جای دیگر، فاتحهٔ کتاب[2] را ترجمه کرده‌ایم، در این‌جا صفحات پایانی (خاتمهٔ کتاب) را برجسته خواهیم ساخت که صورت وصیّت‌نامهٔ معنوی را دارد؛ چنین صفحاتی بهتر از هر ملاحظهٔ دیگری، معرّف شخصیّت سیّد حیدر است و با آشکار ساختن جهان معنوی او، اهمیّت و جسورانه بودن طرح او را به ما می‌نمایاند.

سیّد حیدر می‌گوید:

> و ینبغی أن تعرف أیضا أنه لیس مرادنا من هذا البحث معک و مع غیرک العصبیّة والجدال، نعوذ بالله منه! بل المقصود اصلاح ذات البین، و ایصال کلّ واحد منکم الی حقّه لقوله تعالی «لا خیر فی کثیر من نجواهم الا مَن أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بین الناس»، و الا، بعنایة الله و حسن توفیقه، فأنا فارغ من أمثال ذلک، لانّی، منذ عشرین سنة، شاهدتُ الحال علی ما هی علیه، کما ذکرتُ فی المقدمة. و خلصت من هذه الظلمات، و خرجتُ عن هذه الدرکات، أی ظلمات المعارضة والمجادلة، و درکات العصبیّة والجدال، والحمدلله علی ذلک «الحمدلله الذی

1. shi'ite intégral

۲. ر.ک. مقالهٔ ما در *Mélanges H.Massé*.

هدانا لهذا و ماکنّا لنهتدی لو لا أن هدانا الله» «یهدی الله لنوره من یشاء والله ذوالفضل العظیم».
و فیه (أن فی هذا الحال الذی أنا علیه) أقول ما قد قیل (سابقاً)، فانّه مناسب لحالی، و هو (فی) أکثر الاوقات جارٍ علی لسانی، شعر:

أحـــبّک حـــبّین حبّ الهـوی   و حـــبّاً لانّک أهـــل لذاکـــا

در این سطور، همچنان‌که در فقرات دیگر، شخصیّت حیدر آملی ناگهان به‌روشنی آشکار می‌شود. پایین‌تر، عباراتی از خاتمۀکتاب را می‌آوریم که در آن، مؤلّف خطاب به صوفیان و شیعیان توضیح می‌دهد که به چه کسانی از آن میان، توجّه دارد و به آنان بیانی را متذکّر می‌گردد که در مقدّمۀکتاب آورده بود.

و منها أن لایتوهّم من الصوفیّة، اذا سمع بذکرهم قبل الاطّلاع علی أصولهم و قواعـدهم، الصوفیّة الذین هم فی هذا الزمان، لانهم لیسوا فی‌الحقیقة بصوفیّة، کعلماء هـذا الزمـان أیـضاً لیسوا بعالمین حقیقةً، بل اذا خطر بخاطره أو سمع من غیره أو طالع من الکتب أحوالهم، یتصوّر منهم أقدمهم و أعلمهم و أعظمهم، مثل سلمان الفارسی و أُویس القرنی و أهل الصفّة، الذیـن ورد فیهم «و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء فتطردهم فتکون من الظالمین.» و کذلک المقداد و أبوذر و عمّار و أمثالهم، و بعدهم کمیل بن زیاد النخعیّ و أبویزید البسطامی والجنید البغدادی، الذین کانوا تلامذة للائمّة المعصومین ــ عـلیهم‌السّـلام ــ و (کـانوا) مـریدیهم و مـودعی أَسرارهم، کما عرفته فی الفصل الاوّل.

همین‌طور حیدر آملی خطاب به شیعیان توضیح می‌دهد که منظور او، شیعیان دوازده امامی است و نه دیگر شاخه‌های تشیّع؛ زیرا شیعیان امامی کسانی هستند که اصول آنان مبتنی بر نص و عصمت امامان و فروع آنان مبتنی بر نقل صحیح از پیامبر و امامان است. اینان کسانی هستند که در حقّ آنان، این آیه وارد شده است: «فسوف یأتی الله بقوم یحبّهم و یحبّونه». به این ترتیب، آخرین صفحات *جامع الأسرار* نظرات آنان را خلاصه می‌کند که در متن کتاب به تفصیل آمده است. در میان آنان، کسانی وجود دارند که می‌توان آنها را صوفیان محض و شیعیان صرف نامید؛ این دو بایستی با علم به این‌که مکـمّل هـمدیگر

هستند، به یکدیگر احترام بگذارند. امّا این فقط نخستین مرحله است که برمبنای آن، خاتمهٔ کتاب، با ادامهٔ تعریفی دوباره از شیعی حقیقی و شیعی کامل[1] تمامی مباحث را به اختصار می‌آورد.

و شرف الطائفتین المذکورتین (أی الشیعة الامامیّة و الصوفیّة) و منزلتهما بل حقیقتهما، (هو) بأنهما حاملا أسرار الانبیاء و الاولیاء ــ علیهم السّلام ــ ظاهراً و باطناً. لانّ الانبیاء و الاولیاء کانوا جامعین لجمیع الاسرار الآلهیّة ظاهراً و باطناً. فالشیعة قاموا بحمل أحکامهم و أسرارهم بحسب الظاهر و الشریعة، و الصوفیّة قاموا بحمل أسرارهم و حقایقهم بحسب الباطن والحقیقة، و ان کانت الصوفیة بالحقیقة أیضاً هی الشیعة، کما عرفته عند بحث المؤمن الممتحن و غیر الممتحن.

در واقع، حیدر آملی با تکّیه بر سنّت امامان، بحثی اساسی را در متن کتاب به تفصیل آورده است. مؤمن ممتحن، شیعهٔ کامل است و نه شیعهٔ صرف که بالاتر بدان اشاره شد و به عمل به ظاهر دیانت بسنده می‌کند. همین‌طور مؤمن ممتحن، "صوفی محضِ" بدگوی شیعه نیست که منشأ خرقهٔ خود و این راکه نخستین صوفیان، مریدان امامان بوده‌اند، فراموش کرده است. حیدر آملی چند سطر بالاتر از صوفیان حقیقی سخن گفته است. او می‌توانست به آن اسامی، نام سعد حمویی را نیز اضافه کند؛ زیرا در جای دیگری نام او را آورده است و حیدر آملی می‌بایستی به پیوند معنوی و شخصی او با امام غایب آگاهی داشته باشد.

این مفهوم "مؤمن ممتحن" است که اجازه می‌دهد تا با برجسته ساختن خاستگاه‌های تصوّف و تشیّع، از رویارویی آنان فراتر رویم. فرد معنوی، شیعهٔ کاملی که از این بیان برمی‌آید، برابر مقدّمهٔ کتاب، همان شخصی است که حیدر آملی آگاهانه خود را نمایندهٔ آن در این جهان می‌داند. همین‌طور حیدر آملی می‌داند که اطرافیان او به چنین شخصی توجّه دارند و اگر بعضی از برادران، تحریر کتاب جامع الأسرار را از او خواستار شده‌اند،

1. intégral

به این دلیل است که آنان معنویّت شیعهٔ کامل، جامع شریعت و حقیقت را بر ناصیهٔ او دیده‌اندکه جز به تدوین تعلیمات امامان معصوم نمی‌پردازد[1].

در این‌جا بایستی پیش‌داوری مشترک شیعیان صرف و صوفیان سنّی را (که به نوعی بی‌آنکه خود بدانند، در میان اهل سنّت، نمایندگان تشیّع هستند) مبنی بر این‌که امامان معصوم به علوم عالیه آگاهی نداشتند، پشت سر گذاشت. حیدر آملی به عنوان سخنگوی تمامی عرفای شیعی می‌گوید:

> درحقیقت، معرفتی وجود نداردکه از امامان سرچشمه نگرفته باشد؛ سرّی وجود نداردکه آنان،کان آن سرّ نبوده باشند. امامان، رؤسای شریعت، اهل طریقت، و اقطاب اساطین حقیقت‌اند[2].

منظور حکیم شیعی از این بیان، نه شخص جسمانی امامان و ظهورگذاری تاریخی آنان، بلکه وجود ازلی و تعلّق آنان به عالم حقیقت محمّدی است. حیدر آملی می‌نویسد: «آنان خلفای خدا بر روی زمین و آسمان و مظاهر کبریا و جلال او در ملک و ملکوت‌اند.»[3] به همین دلیل است که شیعی تا زمانی که نتواند فردکامل معنوی راکه از همان آغاز توسّط امامان طرح شده است، در خود تحقّق بخشد، نمی‌تواند به حقیقت خود نایل شود.

حیدر آملی نه فردی نوآور است و نه در حدّ خود یگانه. احادیثی که او در کتاب‌های خود آورده است، او را هم‌چون بیانگر و امانت‌دار تعلیمات کامل امامان معرّفی می‌نماید. آرمان معنوی او در زندگی و شخص وی، حتّی زمانی که تصمیمی دردناک در جهت اهداف خود می‌گیرد، همان فرد معنوی است که نمایندگان آن در تشیّع ایرانی، با وجود تشتّت آن، افرادی هم‌چون میرداماد، صدرای شیرازی، محسن فیض، قاضی سعید قمی، شیخ احمد احسایی و دیگران هستند.

---

۱. جامع الاسرار، صص ۵ ـ ٤.
۲ و ۳. رک. فصل ١٤، فصل ١٩.م.

در آخرین صفحه، تکرار یکی از مشهورترین اشعار ابن عربی به‌مثابهٔ نوایی طنین می‌اندازد که در یک قطعهٔ موسیقی قوی به اوج خود رسیده باشد:

و أقول أیضاً فی آخر الکتاب ما قد قلتُ فی أوّله، لانّ النهایات هی الرجوع الی البدایات، و أقطع الکتاب علیه، و هو هذا:

لقد کنتُ قبل الیوم أنکر صاحبی اذا لم یکن قلبی الی دینه دان
لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة فمرعی لغزلان ودیراً لرهبان
وبیتاً لاوثان و کعبة طائف والواح توراة و مصحف قرآن
أدین بدین الحبّ أنی توجّهتْ رکائبه أرسلتُ دینی و ایمانی[۱]

چنین به نظر می‌آید که برای سیّد حیدر، این شعر معروف ابن عربی، نشانه‌ای از ایمان باطنی "مؤمن ممتحن"، "شیعهٔ کامل" و نشانه‌ای از پیوستن ابن عربی به حکمت شیعی است. تکرار این شعر در خاتمهٔ کتابی که شامل مباحث خشک فلسفی و حکمی است، خاصّ "شیوهٔ" حیدر آملی است؛ "شیوه‌ای" که چنان‌که گفته شد، ناآگاهانه اسلوب تحریر موسیقیایی را به کار می‌گیرد. در جواب کسی که بی‌هیچ ملاحظه‌ای از تکرار شعر ابن عربی سؤال کند، این تکرار هم‌چون نوایی است و به بیان آن چیزی می‌پردازد که کلمات از گفتن آن عاجزاند.

ما همراه با آقای عثمان یحیی، دو دوره یا دقیق‌تر گفته باشیم سه دوره در زندگی فعّال حیدر آملی تشخیص می‌دهیم. دورهٔ نخست، دورهٔ ایرانی است. دوره‌های دوم و سوم را می‌توان از دیدگاه کتاب‌شناسی، در دورهٔ عراقی وارد کرد که با مهاجرت سیّد حیدر از آمل در سی‌سالگی آغاز می‌شود. می‌دانیم که سیّد حیدر در سال ۷۲۰ در آمل زاده شده و بعد از مسافرت‌های تحصیلی تا سنّ سی‌سالگی، سال ۷۵۰ هجری، در آن شهر

۱. این اشعار از قصیدهٔ یازدهم ترجمان الاشواق گرفته شده است. ر.ک. چاپ نیکلسون، لندن ۱۹۱۱، صص ۱۹ و ٦٧. در این‌باره ر.ک. به کتاب ما:
L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn' Arabi, Paris, Flammarion 1958 P. 103-4, 235-6.

اقامت گزید. حیدر آملی به مکّه و مدینه رفت و قصد داشت در آن‌جا ساکن شود، امّا وضع مزاجی، او را به بازگشت به عراق مجبور کرد. این دوره، دوره‌ای پربار و سرشار از الهامات بود.

به نظر سیّد حیدر آملی فصوص الحکم ابن عربی، اثری الهام شده بود؛ زیرا پیامبر آن را در ملکوت دریافته و در رؤیا به شیخ اکبر منتقل کرده بود. حکمت شیعی، چنین مواردی از الهام را بعد از بسته شدن دایرهٔ نبوت پذیرفته و توضیح می‌دهد.

تردید نیست که رسالة العلوم الالهیة خلاصه‌ای از تمامی حکمت الهی حیدر آملی است که در اوج پختگی او نوشته شده است. پس از ۷۸۷ هجری، اثری از حیدر آملی در این جهان نمی‌یابیم. این دوره، از زمان حملهٔ تیمورلنگ به مازندران دور نیست و دلیلی نداریم که سیّد حیدر هرگز به زادگاه خود بازنگشته است. به هر حال، حیدر آملی وظیفهٔ خود را در این جهان به‌طور کامل به انجام رسانده بود. حکمت شیعی، یکی از بلندترین کاخ‌های اندیشه و معنویّت خود را مدیون اوست.

طرحی از کتاب‌شناسی سیّد حیدر آملی

فهرستی که پایین‌تر می‌آید، مجموعهٔ اشاراتی را که گذشت، به اجمال در خود دارد و با فهرستی که آقای عثمان یحیی تهیّه کرده است، مطابقت دارد. این فهرست به‌طور کلّی برای فیلسوفی تهیّه شده است که عربی نمی‌داند ــ یا هنوز عربی نمی‌داند ــ و علاقمند است تصوّری کلّی از آثار حیدر آملی داشته باشد. این فهرست، به‌طور الفبایی تنظیم شده است. این کتاب‌شناسی به‌صورتی که در این‌جا تنظیم شده است، جدولی بیش نیست و امیدواریم که این جدول، نهایی و تمام تلقّی نشود. به مقیاسی که دست‌نوشته‌های آثاری که برای ما عنوانی بیش نیستند، کشف شوند، این کتاب‌شناسی می‌تواند تصحیح و تکمیل گردد. در شرایط کنونی، ما (با احتساب کشکول که انتساب آن، محلّ تردید است) از سی و پنج اثر نام می‌بریم. حیدر آملی ضمن توضیح دربارهٔ آثار خود، شمار آنها را چهل ذکر

کرده است و احتمالاً آثار دیگری کشف خواهد شد.

۱ ـ الارکان فی فروع شرایع اهل الایمان.

۲ ـ اسرار الشریعة و انوار الحقیقة. این کتاب اختصاص دارد بـه شـرح شـریعت و حقیقت و اهل هر یک با توجّه به حدیث نبوی «الشریعة اقـوالی والطـریقة افـعالی والحـقیقة احوالی» و آیهٔ ۵۲ سورهٔ مائده: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا» و آیهٔ ۷ سورهٔ واقعه: «و کـنتم ازواجاً ثلاثة».

۳ ـ اصطلاحات الصوفیة.

٤ ـ امثلة التوحید و ابنیة التجرید، به فارسی. این رساله مانند رسالهٔ لمـعات شـاعر معروف، فخرالدّین عراقی به بحث از انواع توحید (که در جامع الأسرار نیز مورد بحث قرار گرفته است) و تجرید ذهنی ذات الهی از اسماء و صفات و افعال اختـصاص یـافته است.

۵ ـ البحر الخِضَمّ فی تفسیر القرآن.

٦ ـ تلخیص اصطلاحات الصوفیة.

۷ ـ جامع الاسرار و منبع الانوار، اثر بزرگی در کلّیات فلسفهٔ شیعی.

۸ ـ جامع الحقایق، به فارسی. ظاهراً این اثر نیز نوشته‌ای در حکمت شیعی[1] است.

۹ ـ رسالة الارکان. مؤلّف در این اثر، ارکان پنج‌گانهٔ دیانت اسلامی (نـماز، روزه، زکات، حج، جهاد) را از دیدگاه شریعت، طریقت و حقیقت، مورد تفسیر قرار داده است. می‌توان تأویل حیدر آملی را با تأویل اسماعیلی پنج رکن مقایسه کرد.

۱۰ ـ رسالة الاسماء الالهیة و تعیین المظاهر لهامن الاشخاص الانسانیة من آدم الی محمد. مسألهٔ مظاهر[2] یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت شیعی امامی است.

۱۱ ـ رسالة الامانة فی تعیین الخلافة الربانیة، تفسیر عرفانی آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب.

1. théosophie shi'ite
2. formes épiphaniques

مؤلّف، همین مطلب را به تفصیل در جامع الأسرار می‌آورد و به‌نظر می‌رسد که یکی از موضوعات مورد علاقهٔ وی باشد. بار امانتی که انسان پذیرفت و سایر کائنات از پذیرفتن آن اعراض کردند، به راز امامان معصوم و بنیاد باطنی تشیّع اشاره دارد. اگر در آیه، انسان "ظلوم و جهول" توصیف شده است، از باب طعن نیست، بلکه ستایش از اوست. چنین تفسیری را می‌توان در نزد برخی مفسّران شیعی، به‌عنوان مثال، ملّا فتح‌الله، منهاج الصادقین[1] باز یافت. امّا انسان نمی‌تواند بار امانت الهی را به دوش بکشد. مگر از این حیث که انسان نمی‌داند غیری جز خدا وجود دارد (کذا!).

۱۲ ـ رسالة اتنیه فی التنزیه، به فارسی. رساله‌ای در تنزیه[2].

۱۳ ـ رسالة التوحید.

۱٤ ـ رسالة الجداول الموسومة بمدارج السالکین فی مراتب العارفین. در این رساله از صد مقام اصلی[3] و هزار مرتبهٔ فرعی[4] یاد شده است که هر مقامی دارای شش مرتبهٔ فرعی است. این رساله به کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری شباهت دارد.

۱۵ ـ رسالة الحجب و خلاصة الکتب. این رساله، تحقیقی است دربارهٔ آیهٔ ۳۲ سورهٔ حاقّه: «ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه» و حدیث نبوّت: «ان لله تعالی سبعین الف حجب من نور و ظلمة». یادآور می‌شویم که مسألهٔ هفتاد هزار حجاب، یکی از مسایل مهم حکمت عرفانی است و به همین دلیل، آثار بسیاری در این زمینه نوشته شده است (روزبهان بقلی شیرازی، عبدالرّحمن اسفراینی، قاضی سعید قمی و...).

۱٦ ـ رسالهٔ رافعة الخلاف عن وجه سکوت امیرالمؤمنین عن الخلاف، توجیه رفتار امام اوّل در قبال سه خلیفهٔ اوّل. این رساله به درخواست فخرالمحقّقین حلّی نوشته شده است. گفتیم که فخرالمحقّقین (درگذشتهٔ ۷۷۱) استاد سیّد حیدر آملی بود و برای وی

۱. تهران، ۱۳۰۹ هجری، ج ۲، ذیل آیهٔ مذکور در متن.

2. via negationis

3. stations principales

4. degré dérivé

اجازهٔ روایت نوشت (سال ۷٦۱ هجری).

۱۷ ـ رسالة العقل والنفس، رساله‌ای در عقل و نفس، فرق میان آن دو و بحث‌های مربوط به آن.

۱۸ ـ رسالة العلم و تحقیقه بطریق الطوائف الثلاث، رساله‌ای در تحقیق علم به طریق مکتب عرفا، حکما و متکلّمین و بحث در مبادی و مسایل علم.

۱۹ ـ رسالة العلوم العالیة. برابر اطّلاعات کنونی، این رساله، آخرین اثر حیدر آملی است (که وی در آن زمان، شصت و پنج سال داشته است) و مؤلّف در آن، کلّیات حکمت شیعی خود را به اجمال آورده است.

۲۰ ـ رسالة الفقر و تحقیق الفکر. این رساله، بررسی تطبیقی معنای باطنی سه حدیث نبوی است:

الف ـ الفقر فخری و به افتخر علی سائر الانبیاء و المرسلین.

ب ـ الفقر سواد الوجه فی الدارین، این حدیث به موضوع نور سیاه مربوط می‌شود که عرفا دربارهٔ آن به تأمّل پرداخته و گاهی به مکاشفات جالب توجّهی نایل آمده‌اند. به عنوان مثال، ر.ک. تجربه‌های شخصی گزارش شده توسّط شمس‌الدّین لاهیجی در گلشن راز محمود شبستری. سواد وجه موجودات، همان فقر وجودی آنهاست؛ موجودات مستقل نیستند و برای وجود پیدا کردن، نیازمند به وجود هستند، «پس سیه‌رویی که عبارت از ظلمت و نیستی وجه امکانیت است، هرگز از ممکن جدا نباشد، چون انفکاک شیء از نفس خود محال است و هستی ممکن، عبارت از ظهور وجود واجب است به صورت او و آن وجه است که باقی است.»

ج ـ کادت الحاجة ان تکون کفراً، در این جا نیز می‌توان حدس زد که یک حکیم عارف چگونه می‌تواند حدیث را تفسیر کند؛ جدا کردن روی سیاه از روی نورانی، لحاظ کردن مظاهر، جدای از ذاتی که در آنها ظاهر می‌شود و بنابراین نفی مظهریّت مظاهر، می‌تواند پایین‌ترین درکات کفر باشد.

۲۱ ـ رسالة کنز الکنوز و کشف الرموز.

۲۲ ـ رسالة المعاد فی عروج العباد. حیدر آملی در این رساله از معنای سه قیامت سخن گفته است: قیامت صغری، قیامت وسطی و قیامت کبری. اگرچه موضوع قیامت در نزد حکما متداول است، امّا موضع رسالهٔ حیدر آملی کاملاً شخصی است. مؤلّف توضیح می‌دهد که در این قیامت‌ها، دوازده مقوله وجود دارد؛ زیرا انواع قیامت بایستی در معنای ظاهری و باطنی و در عالم آفاق و انفس لحاظ شود. بدین ترتیب هر یک از انواع قیامت، چهار وجه پیدا می‌کند. ملاحظه می‌شود که این همان طرح دوازده وجهی[1] است که در جامع الأسرار به کار گرفته شده است.

۲۳ ـ رسالهٔ منتخب التأویل فی بیان کتاب الله و حروفه و کلماته و آیاته. حیدر آملی از این اثر به‌مثابهٔ آخرین بخش از یک تفسیر مفصّل چهاربخشی سخن گفته است. او می‌گوید این چهارمین بخش تفسیر نسبت به سه بخش نخست نسبت قرآن به تورات، مزامیر و انجیل می‌باشد.

۲٤ ـ رسالة النفس فی معرفة الربّ، عنوان رساله باتوجّه به حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» روشن می‌شود. مؤلّف، این حدیث را با آیهٔ ٤ سورهٔ حدید: «و هو معکم اینما کنتم» و آیهٔ ۲۱ سورهٔ ذاریات: «و فی انفسکم افلا تبصرون» مرتبط می‌داند. این مطلب نیز یکی از مباحث متداول در میان عرفا است.

۲۵ ـ رسالهٔ نقد النقود فی معرفة الوجود.

۲٦ ـ رسالة الوجود فی معرفة المعبود. رسالهٔ نقد النقود خلاصه‌ای از همین رساله است.

۲۷ ـ کتاب الاصول و الارکان فی تهذیب الاصحاب و الاخوان. این رساله دارای پنج اصل و پنج فرع است که هر یک از دیدگاه شریعت، طریقت و حقیقت مورد بحث قرار گرفته است.

---

1. dodécadique

۲۸ ـ کتاب تعیین الاقطاب و الاوتاد. موضوع این رساله، تعیین سلسله مراتب مقامات معنوی است. چندین حدیث از نمود مقامات سخن گفته‌اند که در قوس نزولی عبارت‌اند از: سیصد، چهل، هفت، چهار و سپس سه قطبی که در رأس سلسله مراتب مقامات معنوی قرار دارند و در رأس آنان قطب الاقطاب قرار دارد[1]. حیدر آملی شمار اوتاد و اقطاب را به نوزده نفر محدود می‌کند که اصل مجموعهٔ مقامات معنوی هستند؛ هفت پیامبر اولواالعزم و دوازده امام.

۲۹ ـ الکشکول فی ماجری علی آل الرسول، اگرچه تمامی فهرست‌ها، این کتاب را از سیّد حیدر می‌دانند، امّا این انتساب، محلّ تردید است. کتاب، حاوی ملاحظات جالبی دربارهٔ دوازده امام و هر یک از هفت پیامبر اولواالعزم است که خلاصه‌ای از مسعودی در اثبات الوصیة است. به نظر می‌آید این کتاب در ۷۳۵ نوشته شده باشد و در این زمان، حیدر آملی جوانی پانزده ساله بوده است.

۳۰ ـ المحیط الاعظم و الطود الاشم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، این کتاب، تفسیری عرفانی است که سیّد حیدر، ژرفای اندیشهٔ خود را در آن بیان کرده است، همان‌طوری که خلاصهٔ حکمت نبوی خود را در رسالة العلوم الالهیة آورده است.

در نص النصوص، سیّد حیدر به این نکته اشاره می‌کند که فصوص، اثری الهام شده است؛ زیرا این کتاب توسّط پیامبر ــ که خود در عالم ملکوت، آن را دریافت کرده بود ــ در خواب به ابن عربی منتقل شده است. با مقایسهٔ تفسیر بالخصوص ابن عربی، حیدر آملی می‌گوید تفسیر وی اثری نیست که از وی صادر شده باشد، بلکه کتابی است الهام شده که از نظر عرفا، باب آن به‌دنبال بسته شدن دایرهٔ نبوّت باز است.

از سوی دیگر، ساختار مقدّمهٔ تفسیر، چنان‌که حیدر آملی توضیح می‌دهد، با ساختار سلسلهٔ مراتب مقامات معنوی مطابقت دارد؛ هفت پیامبر و دوازده امام که به‌طور کلّی نوزده وجه می‌شود. وقتی سیّد حیدر از دوایر سخن می‌گوید، به نظر می‌آید این فکر به

---

۱. ر.ک. سه رسالهٔ اسماعیلی. فصل ۳، ص ۷۳ و همین‌طور فهرست، ذیل واژهٔ "سلسله مراتب".

جداول پیچیده‌ای مربوط می‌شود که خود او ترتیب داده است. پایین‌تر، اهمیّت آنچه را که ما پیشنهاد می‌کنیم برای توصیف آثار حیدر آملی "هنر جدول‌سازی"[1] نامیده شود، یادآوری خواهیم کرد.

در جای دیگر از نص‌النصوص حیدر آملی دربارهٔ تفسیر بزرگ خود می‌گوید:

> المرتب علی ست مجلدات کبار، بازاء تأویل الشیخ الاعظم نجم‌الدین رازی، المعروف بدایه، قدّس الله سره، فانه رتّب کتابه علی ست مجلدات کبار، بعد تسمیته ببحر الحقایق و منبع الدقایق. و نحن اردنا ان یکون لنا [کتاب] علی قرنه من کل الوجوه. و بمقتضی الحدیث الوارد فیه ایضاً: ان للقران ظهراً و بطناً الی سبعة أبطن و اشتماله علی السبعات المعلومة[2] و غیر ذلک مما اوجب ترتیبه علیها. واشتهر ذلک فی الاقالیم و البلدان و تحقق صورته عند اعاظم اهل التحقیق والعرفان و تقریر بینهم انه عدیم المثل و النظیر [لا] سیما فی علوم القرآن و انه لیس بکسب و لا اجتهاد، بل افاضه غیبیة، بطریق الکشف من حضرة الرحمن.

حیدر آملی طرح تفسیر عرفانی و راز محتوای آن را به ما می‌نمایاند. در این جا می‌توانیم افقی را که اثر حیدر آملی در آن قرار می‌گیرد، شناسایی کنیم. حیدر آملی با ذکر اثر نجم‌الدّین دایهٔ رازی به مجموعهٔ تفسیرهای عرفانی باز می‌گردد. آثار مربوط به تفسیر عرفانی بسیار زیاد است و هنوز مورد طبقه‌بندی و مطالعهٔ منظّم قرار نگرفته است؛ چنین مطالعه‌ای صرفاً با توجّه پژوهش‌های تخصّصی در علوم فلسفی و دینی می‌تواند صورت گیرد، به‌ویژه این‌که تفسیرهای شیعی در مجموع به تأویل عرفانی قرآن و "عرفان" به‌معنای عام تعلّق دارد؛ زیرا این تفسیرها به‌ظاهر قرآن عمق داده و ما را به‌معنای باطنی[3] آن ارتقاء می‌دهد؛ معنایی که به شخص امام مربوط شده و بر تمامی مراتب وجودی که امام‌شناسی امام در آن قرار می‌گیرد، شمول دارد.

---

1. art diagrammatique

۲. ر.ک. مقدّمهٔ عربی، ص ۳۹، شمارهٔ ۲۲. منظور حاء الحوامیم است (ر.ک. فهرست اصطلاحات) حرف حا هفت بار در آغاز هفت سورهٔ قرآنی، یعنی سوره‌های ٤٠ تا ٤٦ آمده است. علامت "حم" در جمع حوامیم است. این حاءات رمز امتداد ساق عرش در آسمان‌های هفت‌گانه و سریان روح و حیات در آن است.

3. sens caché

بدین ترتیب حیدر آملی، نجم الدّین دایه را هم‌چون اسوه‌ای پذیرفته و سعی کرده است تا اثری به‌وجود آورد که از تمامی جهات با اثر سلف خود، قابل مقایسه باشد. وی الگوی تفسیر نجم‌الدّین دایه بحرالحقایق را دنبال و از تحریر آن در هفت مجلّد یاد کرده است. با مطالعهٔ دست‌نوشتهٔ تفسیر خواهیم توانست منظور شیخ حیدر را به‌روشنی دریابیم.

۳۱ـ المسائل الآملیة. این رساله، حاوی یازده پرسش در مسایل مختلف کلام و فقه است.

۳۲ـ منتخبات انوار الشریعة.

۳۳ـ منتقی المعاد فی مرتقی العباد. رساله‌ای در معاد که حیدر آملی از آن به‌عنوان خلاصهٔ کتاب المعاد خود یاد می‌کند.

۳٤ـ نص النصوص فی شرح الفصوص، شرح برفصوص الحکم ابن عربی؛ اثری که بنا بر شمارش آقای عثمان یحیی، حدود صد و پنجاه شرح بر آن نوشته شده و یکی از مهم‌ترین آثار حکمت و عرفان اسلامی است. شرح حیدر آملی شاید یکی از مفصّل‌ترین و شاخص‌ترین شرح‌های شیعی باشد.

چنان‌که بالاتر گفته شد، این اثر از نظر تاریخ فلسفهٔ شیعی، دارای اهمیّت ویژه‌ای است. این اثر در شمار آثاری است که به بهترین وجه، ارزیابی موقعیّت حکمت شیعی و عرفان ابن عربی را در برابر یکدیگر ممکن می‌سازد. درست است که جامع الأسرار اثر جامعی در حکمت و عرفان شیعی است، امّا تفسیر حیدر آملی بر قرآن و شرح وی بر فصوص الحکم نیز درواقع کاخی بلند است.

پیوند میان دو شرح به‌ویژه از این مطلب برمی‌آید که برابر اعتقاد سیّد حیدر، اگر متن قرآن توسّط مَلَک بر پیامبر القاء شده است، متن فصوص در رؤیا توسّط پیامبر بر ابن‌عربی القاء گردیده است. بدین ترتیب فصوص الحکم بهترین تفسیر قرآن است؛ زیرا به‌طور مستقیم توسّط پیامبر الهام شده است. بنابراین، تفسیر عرفانی قرآن و شرح فصوص در

نظر سیّدحیدر، کلّ واحدی را تشکیل می‌دهند و امکان دارد که با شناخت کامل این دو شرح در کلّیت آن، آثار حیدر آملی در دوره‌ای که با نصیرالدّین طوسی آغاز و با میرداماد به پایان می‌رسد، هم‌چون عنصری مسلّط در اندیشهٔ شیعی به‌نظر آید.

متن مفصّل مقدّمات به تنهایی یک مجلّد کامل را شامل می‌شود. پیش‌تر، بخشی از آن را که به مسألهٔ خاتم ولایت می‌پردازد، مورد بررسی قرار داده‌ایم؛ خاتم ولایت، مهم‌ترین بحث امام‌شناسی شیعی است و حیدر آملی سی سال پیش از آن در جامع الأسرار دربارهٔ این مسأله به بحث پرداخته بود.

سیّد حیدر آملی با وجود احترامی که به ابن عربی قایل است، نمی‌تواند یک نکتهٔ مهم را به‌مسامحه برگزار کند؛ خاتم ولایت نمی‌تواند یک پیامبر باشد، حتّی اگر آن پیامبر، عیسی بوده باشد. خاتم ولایت می‌تواند امام باشد؛ زیرا ولایت، باطن نبوّت است و معنای امامت جز این نیست. متن مقدّمات شرح‌فصوص، احتجاجات جامع الأسرار را بسط داده و شواهدی را در تأیید دریافت شیعی خاتم ولایت می‌آورد، بخش بزرگ استدلال، متوجّه داوود قیصری است که او نیز مقدّمهٔ مفصّلی بر شرح خود برفصوص نوشته که فقرات مربوط به خاتم ولایت آن، در نظر یک امامی قابل قبول نیست.

بالاتر، ما ظرافت آنچه را که می‌توان "هنر جدول‌سازی" حیدر آملی نامید، برجسته ساختیم. نظر ما متوجّه جدول‌هایی است که حیدر آملی در ساختمان ظریف آنها، معماری اندیشهٔ خود را به بهترین وجه، نشان داده است، همان‌طوری که فیلسوفان اسماعیلی نیز در این کار به‌مرتبه‌ای عالی دست یافته‌اند. حیدر آملی برای رسالة العلوم العالیة، تفسیر بزرگ و مقدّمات نص النصوص جدول‌هایی ترتیب داده است که جدول‌های این کتاب اخیر، از رقم سی متجاوز است و این جدول‌ها، چهره‌های حکمت ابن عربی (پیامبران، امامان، اولیا، سلسله مراتب، رجال غیب، اقطاب دوازده گانه و...) را در متن شیعی آنها جای می‌دهد.

این "هنر جدول‌سازی" صرف پشتوانهٔ فنّ به خاطرسپاری مدرسیان لاتینی نیست،

بلکه صورتی از فن درونی‌سازی است که از تشابه "کتاب آفاقی" و "کتاب انفسی" ناشی می‌شود. جدول‌های حیدر آملی که با رنگ‌های گوناگون نقاشی شده است، طرح خارجی عالم درونی در فضای تصویر مثالی و مؤیّد "عینیّت درونی"[1] خاصّ تصویر مثالی است. این جدول‌ها در قلمرو هنری قرار می‌گیرد که کامل‌ترین صورت خود را شاید در نزد جوردانو برونو پیدا کرده است.

۳۵ـ نهایة‌التوحید فی بدایة‌التجرید.

بدین‌سان مجموعهٔ سی و پنج عنوان در برابر ماست (یا دقیق بگوییم سی و چهار عنوان اگر شمارهٔ ۲۹،کشکول را از آن کم کنیم؛ زیرا بایستی این اثر را به هم‌نام و معاصر جوان‌تر حیدر آملی منسوب نماییم) این رقم از حدود چهل اثری که مؤلّف از آن یاد کرده است، دور نیست، هر چند که فهرست کامل نیست. امیدواریم پژوهشگران، صاحبان مجموعه‌های خصوصی و کتابداران مجموعه‌هایی که فهرست نشده‌اند، با معرّفی احتمالی نسخه‌های موجود به‌یاری ما بشتابند تا به‌تدریج، تجدید حیات مجموعهٔ آثار حیدر آملی ممکن شود.

دربارهٔ جامع الأسرار و منبع الأنوار

جامع الأسرار و منبع الأنوار هفتمین اثر یاد شده در کتاب‌شناسی بالا است. انتخاب عنوان اثر به تصادف نیست و می‌توان آن را با مجموعهٔ عناوین سایر آثار مؤلّف مقایسه کرد. اسرار مستلزم شریعت و وجه باطنی پنهان شده در زیر ظاهر شریعت است و تأویل می‌تواند آن اسرار را از شریعت رها سازد. مجموعهٔ نظرات باطنی که آموزهٔ باطن، یعنی حقیقت باطنی ظاهر دیانت را تعلیم می‌دهد، چنین وضعی دارد. اسرار به حقیقت و حقایق فراحسّی مربوط می‌شود که به‌کشف می‌پردازد. اسرار همان انوار حقیقی است که وقتی تأویل اسرار شریعت را رها می‌سازد، در افق معنوی، درخشیدن را آغاز می‌کند.

1. objectivité intérieure

بنابراین وقتی ما اصطلاح "فلسفهٔ شیعی" را برای مشخّص کردن مضمون این اثر بزرگ به کار می‌گیریم، به‌معنایی است که اصطلاح "حکمت الهی" به‌عنوان معادل theosophia یونانی در بر دارد یا دقیق‌تر بگوییم به‌معنایی که در محیط شیعی، اصطلاح حکمت نبوی و ولوی دارد، و همین‌طور واژهٔ حکمت یا فلسفه برای بیان کاربرد تأویلی است که *جامع الأسرار* نمونه‌های متعدّدی از آن را ارائه می‌دهد.

پس موضوع موردبحث به‌طور دقیق، فلسفه و الهیّات به‌معنای رایج این واژه‌ها در غرب نیست. امّا منطقی نیست که معنای "فلسفه" را به‌مفهومی محدود سازیم که انسان غربی زمان ما خود را بر آن متوقّف کرده است. در این‌صورت، به بهانهٔ این‌که انسان غربی در قلمروهایی از فلسفه، خود را بیگانه می‌یابد، این قلمروها از تاریخ فلسفه طرد خواهد شد. چنین طردی که به عمد انجام شده است، مسخره‌ای بیش نیست. به اشاره بگوییم که عرفان شیعی، فلسفه و الهیّات به‌معنای دقیق این واژه‌ها نیست و ثنویت میان فلسفه و الهیّات را از میان می‌برد؛ ثنویتی که مدّت زمان درازی هم‌چون شرط وجود هر یک از آن دو تلقّی شده است.

بالاتر یادآور شدیم که هدف از تحریر کتاب چه بود و *جامع الأسرار* در تاریخ مناسبات میان تشیّع و تصوّف، چه مقامی دارد. مؤلّف مانند تمامی عرفا بر این اعتقاد است که شیعهٔ حقیقی، عارف و عارف حقیقی، شیعه است. او می‌گوید:

> از میان فرقه‌های اسلامی و طوایف مختلف محمّدی، هیچ گروهی مانند شیعیان، منکر طایفهٔ صوفیّه و مانند طایفهٔ صوفیّه، منکر شیعیان نشده است و حال آن‌که مأخذ، مشرب و مرجع آنان یکی بیش نیست. درواقع، مرجع همهٔ شیعیان ــ به‌ویژه شیعیان امامی ــ جز امیر مؤمنان علی (علیه‌السّلام) و پس از وی، فرزندان و فرزندان فرزندان او نیست... همین‌طور صوفیان حقیقی، علوم خود را مستند به امیرمؤمنان و خرقهٔ خود را منسوب به او و فرزندان و فرزندان فرزندان او، یکی بعد از دیگری می‌دانند (فصل ٤).

پس بایستی به صوفیان و شیعیان، خاستگاه مشترک آنان را متذکّر شد و به‌همین

علّت است که مؤلّف، کتابی تألیف کرده است که «مبیّن قاعدهٔ موحّدینِ... صوفیه، موافق مذهب شیعهٔ دوازده امامی و مطابق اصول و قواعد هر یک از آنان باشد، به‌طوری که تمامی اختلافات از میان برخیزد و آنان را به کتاب دیگری نیاز نیافتد» (فصل ٤). هیچ مؤلّفی نمی‌تواند اهداف خود را روشن‌تر از این بیان نماید. در این‌جا کافی است که طرحی از "جامع فلسفهٔ شیعی"[1] ارائه کنیم.

مؤلّف در مقدّمهٔ اثر، طرحی از آن را ارائه و متن کتاب، آن طرح را دنبال کرده است. این اثر، شامل سه کتاب است که با عنوان اصل مشخّص شده است. هر کتاب به چهار فصل یا قاعده تقسیم می‌شود و بنابراین، ساختار مجموعهٔ اثر بر مبنای عدد دوازده، سامان یافته است.

کتاب نخست به بررسی توحید، ماهیّت و حقیقت آن اختصاص داده شده است. این کتاب به تمایز میان توحید الوهی[2] و توحید وجودی، یعنی وحدت وجود می‌پردازد. مؤلّف نشان می‌دهد که توحید الوهی، نوعی شرک خفی را در خود پنهان دارد. توحید وجودی، مطابق نظریّهٔ ابن عربی بیان شده و با تفسیر آیهٔ ۳۳ / ۷۲ که بالاتر بدان اشاره شد (کتاب‌شناسی شمارهٔ ۱۱) پیوند دارد؛ تفسیری که از آن چنین برمی‌آید که بار امانتی که انسان "دیوانه" آن را بر دوش می‌کشد، همان راز امامان است که خود به تکرار گفته‌اند: إن أمرنا صعب مستعصب، لا یحتمله إلّا ملک مقرب، أو نبی مرسل، أو مؤمن إمتحن الله قلبه للإیمان (فصل ۵۹). از تمامی این مقدّمات، چنین برمی‌آید که صوفیانی که به معرفت حقیقی امامان توجّه دارند، شیعهٔ حقیقی هستند و همین‌طور شیعیانی که به تمامیّت تعلیمات امامان گردن می‌گذارند، "مؤمن ممتحن" و صوفیان حقیقی‌اند.

کتاب دوم، تحلیل توحید را با تکّیه بر آیات قرآنی، احادیث نبوی، روایات ولوی و سخنان مشایخ بزرگ پی می‌گیرد.

---

1. Somme de la philosophie shi'ite
2. monothéisme exotérique

کتاب سوم، دارای توازن جالب توجّهی است. هر یک از چهار فصل کتاب سوم از سه مفهوم بنیادین عرفان شیعی به‌گونه‌ای بحث می‌کند که نشانگر همسانی اصطلاحات هر یک از سه پایهٔ چهارگانه است:

۱) شریعت، طریقت، حقیقت.

۲) رسالت، نبوّت، ولایت (ولیّ الله).

۳) وحی، الهام، کشف.

٤) اسلام، ایمان، ایقان.

فصل مربوط به نبوّت و ولایت، دارای اهمیّت خاصّی است. سیّد حیدرآملی که هم‌چنان‌که به تکرار یادآوری کردیم، ستایشگر ابن عربی است، توضیح می‌دهد که چرا از نظر تاریخی و ماهوی، نمی‌توان این سخن ابن عربی را پذیرفت که عیسی بن مریم، خاتم ولایت مطلقه است و همین‌طور نمی‌توان این سخن برخی از مریدان ابن عربی را پذیرفت که شخص ابن عربی، خاتم ولایت مقیّده یا خاتم ولایت محمّدی است. خاتم ولایت مطلقه، جز نخستین امام نمی‌تواند باشد و خاتم ولایت محمّدیه، فقط می‌تواند کسی باشد که شیعهٔ دوازده امامی، او را امام دوازدهم، مهدی موعود و امام غایب، فرزند امام حسن عسکری(عج) می‌داند.

تفصیل این احتجاج، حدود سی سال بعد در مقدّمهٔ نص‌النصوص تکرار خواهد شد (بالاتر در شمارهٔ ۳٤ کتاب‌شناسی توضیح داده شد). از آن‌جاکه مفهوم ولایت از مفاهیم بنیادین امام‌شناسی شیعی است، موضع حیدر آملی، معرّف موضع عرفانی شیعی در قبال ابن عربی است. در میان انبوه شرح‌های فصوص الحکم که بدون آشنایی با آنها نمی‌توان تاریخ کامل فلسفهٔ اسلامی را نوشت، اثر حیدر آملی همچون شاخص روشنی از "فلسفهٔ نبوی" ظاهر می‌شود.

اشاره کردیم که سیّد حیدر در باب مسألهٔ مشکل ولایت، یکی از پرآوازه‌ترین شرح‌های سنّی، یعنی شرح داوود قیصری را مورد انتقاد قرار می‌دهد، امّا لحن انتقاد،

پیوسته توأم با اعتدال است. تعجّب و تأسّف در برابر بی‌توجّهی مخالفین در قبال امامان معصوم را در مجموعهٔ انتقاد می‌توان مشاهده کرد. از آن‌جاکه اثر حیدر آملی بر تمامی نتایج این مطلب که ولایت باطن نبوّت است، اشراف دارد، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف "فلسفهٔ نبوی" در عالم اسلام است و به‌همین دلیل، پیوسته مورد نقل و اشاره قرار گرفته است.

دربارهٔ رسالهٔ نقدالنقود فی معرفةالوجود

نقدالنقود بیست و پنجمین رسالهٔ کتاب‌شناسی بالا است، و می‌توان آن را به‌اختصار، رسالهٔ در معرفت وجود نامید. حیدر آملی درنص‌النصوص می‌گوید این اثر، خلاصه‌ای از رسالهٔ مفصّل‌تری است که در آن معرفت وجود به‌مثابهٔ رسالهٔ معرفت معبود بیان شده است (کتاب‌شناسی شمارهٔ ٢٦).

در مقدّمهٔ رسالهٔ نقدالنقود[1] سیّد حیدر می‌گوید: در رساله به‌طور مفصّل به مباحث وجود پرداخته و در آن، اختلاف‌نظر متکلّمان و حکما راکه قایل به وحدت وجود هستند، بیان کرده و شواهدی از کلام الهی و سخنان پیامبر و اولیا را آورده بودم تا این‌که «یکی از برادران که از مردمک چشم در نزد من عزیزتر بود، خواهش کرد که خلاصه‌ای مفید و کم‌حجم، امّا پرمعنا از آن ترتیب دهم».

رسالهٔ آغازین در فلسفهٔ وجود، بسیار مفصّل بود؛ مقدّمه‌ای در سه رکن و هر رکن شامل چندین مسأله. بدین ترتیب، این رساله دارای همان طرح جامع الأسرار بود که خود، شامل یک مقدّمه و سه اصل بود. مؤلّف، همین طرح را به دقّت در رساله‌ای که به خواهش یکی از برادران نوشته، به کار گرفته است، با این فرق که رسالهٔ نخست، شامل مقدّمه‌ای در باب شریعت، طریقت و حقیقت بود. شکّی نیست که به‌دلیل این‌که مؤلّف، نیازی به تکرار گفتار خود دربارهٔ این سه مفهوم بنیادین نمی‌دیده است، مقدّمهٔ مزبور در رسالهٔ

١. فصل ٢، صص ٦٢١ـ ٦٢٠.

خلاصه، معادلی ندارد و مستقیماً وارد بحث در فلسفهٔ وجود می‌شود.

طرح کتاب به قرار زیر است:

اصل اوّل: بحث وجود، تحریر محلّ نزاع و بحث در بداهت و اطلاق آن. واژهٔ بداهت به‌معنای surprise و improvisation است و معنای آن در این‌جا، عدم امکان استنتاج وجود و ارائهٔ جواب کافی به مسألهٔ ترجیح است: چرا وجود بر عدم ترجیح دارد؟

اصل دوم: بحث در وجوب و وحدت وجود.

اصل سوم: بحث در ظهور و کثرت وجود.

مؤلّف از همان آغاز (فصل ۵) یادآور می‌شود که بحث در فلسفهٔ وجود را از سه دیدگاه عقل، نقل و کشف دنبال می‌کند. این امر با موضع خاص مؤلّف و روشی که در اثر مهم جامع الأسرار به کار گرفته شده است، مطابق است. سیّد حیدر با طرح عنوان کتاب، خاطرنشان می‌سازد که آن رساله را به "ارباب استعداد کامل و ذکاء تام" و صاحبان "فطرت حقیقی" و نه "أحد من الجاحدین، المبعدین عن الحق و أهله" تقدیم می‌کند (فصل ۳).

در این سطور نمی‌توان تحلیلی هر چند کوتاه از این رسالهٔ پرارزش ارائه کرد. نیازی به تأکید بر اهمیّت فلسفهٔ اسلامی که تاریخ‌نویسان فلسفه، مدّت‌های مدیدی تصوّر می‌کردند با ابن رشد در آندلس به‌پایان رسید، نیست. حیدر آملی به شیوهٔ ابن سینا و یا به شیوهٔ ابن رشد از فلسفهٔ وجود بحث نمی‌کند. با وجود این، همان مشکلی را مورد بررسی قرار می‌دهد که میراث فلسفهٔ یونانی است. امّا رویارویی حیدر آملی با فلسفهٔ وجود، به شیوه و باتوجّه به منابع خاصّی انجام می‌گیرد که وی از شناخت ژرف آثار ابن عربی، تأمّل مداوم در کتاب خدا و سنّت امامان شیعی اخذ کرده است.

خلاصه این‌که بحث وی در فلسفهٔ وجود به شیوه‌ای است که می‌تواند عنوان "فلسفهٔ شیعی" را که بر مجلّد حاضر گذاشته شده است، توجیه کند. تجربهٔ شخصی حیدر آملی (شرح احوال وی، خود دلیلی بر اصالت این تجربه است) دوگانگی میان فلسفه و الهیّات[1]

1. théologie

راکه در مغرب زمین رایج است، غیرممکن کرده بود. از این نظر، حیدر آملی با متألّهین نوافلاطونی دورهٔ نوزایش[1] پیوستگی دارد.

درواقع حیدر آملی به عنوان یک نوافلاطونی، وجوه سه‌گانهٔ[2] بسم الله را مورد تأمّل قرار می‌دهد. الله، مبین واحد مطلق است، درحالی‌که رحمان به واحد متکثّر، عقل، امام یا آدم حقیقی و رحیم به نفس کلّی، حوای حقیقیه[3] اشاره دارد. فلسفهٔ شیعی، چنان‌که حیدر آملی نمایندهٔ تمامیّت آن بود، به‌وسیلهٔ ملّاصدرای شیرازی، قاضی سعید قمی و دیگران بسط بیشتری خواهد یافت، این فلسفه به نظر ما برای پدیدارشناسی وجدان دینی، دارای اهمیّتی بی‌حدّ است.

در آغاز این مقاله، وضع کنونی مطالعات مربوط به حیدر آملی را بیان کردیم و همین‌طور گفتیم که امیدواریم در آیندهٔ نزدیک، ترجمهٔ فرانسوی اثر حیدر آملی، جایی مناسب برای خود بازکند. امیدواریم دوستان ایرانی ما نیز به ترجمهٔ فارسی آثار عربی حیدر آملی دست بزنند؛ زیرا شناخت این آثار برای درک تاریخ فلسفه در ایران ضروری است؛ همین‌طور این آثار، تجدید پژوهش‌های فلسفهٔ سنّتی را به‌دنبال خواهد داشت. به‌همین علّت است که نگهداری دو اثر بزرگ حیدر آملی، تفسیر عرفانی و رسالةالعلوم العالیة در گنجینهٔ مرقد مطهّر امام(ع) در نجف، می‌تواند معنایی تمثیلی داشته باشد.

---

1. théologiens néoplatoniciens de la renainance
2. triade
3. I'Eve métaphysique

فلسفهٔ قدیم ایران و اهمیّت امروز آن[1]

ترجمهٔ بزرگ نادرزاد

این صفحات را نه صرفاً به‌عنوان یک "مورّخ فلسفه"، بلکه به‌مثابهٔ یک فیلسوف می‌نگارم. از این‌رو مقالهٔ من، حکم نوشتهٔ مردی غربی را داردکه هم فیلسوف است و هم ایران‌شناس. جمع میان این دو تخصّص، البتّه موجب راحتی نیست و به‌نوعی انزوا منجر می‌گردد؛ زیرا شمار شنوندگانی که گفته‌های شما را بفهمند، بسیار نیست. تخصّص در دو رشتهٔ مزبور، مستلزم این است که مرد پژوهنده، افق دید خود را بالا ببرد تا بتواند کل مسایل و مطالب را مقارن با یکدیگر و در یک‌زمان بنگرد و از آن عادت ذهنی دیرپایی که به‌موجب آن، امور را از یکدیگر جدا می‌کرد و درنتیجه، رؤیت کل و مجموعهٔ پیوسته را غیرممکن می‌ساخت، دست بکشد.

غرضم از ذکر این مطلب، توجّه دادن خواننده به حدود تحقیق در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است، آن‌گونه که مدّتی مدید در غرب رایج بود. در آن دوران، نسبت به متون یونانی ترجمه شده به سریانی و عربی و نیز به میراثی که فلسفهٔ یونان به تمدّن اسلامی

---

۱. اصل متن فرانسوی این مقاله در نشریهٔ ایران‌شناسی (شمارهٔ ۱، ۱۳۴۶) به‌طبع رسیده و ترجمهٔ انگلیسی آن در مجلّهٔ *Studies in Comparatiue Religin* (لندن، زمستان ۱۳۴۶) درج شده و بالاخره برگردان فارسی آن در مجلّهٔ معارف اسلامی (شمارهٔ ۵، فروردین ۱۳۴۷) به‌چاپ رسیده است.

واگذاشته بود، علاقه و رغبت بسیاری احساس می‌شد. این التفات و علاقه‌مندی تا بدان‌جا رسید که در قرن دوازده مسیحی و در شهر طلیطه[1] متون عربی به لاتین برگردانده و باعث شد که بخشی از تألیفات ابن‌سینا به حکمت قرون وسطی و لاتین اروپا انتقال یابد، از این‌رو، محقّقان عادت‌کرده بودند که میزان رغبت به فلسفهٔ اسلامی را از ورای آنچه فلسفهٔ مدرسی از آن دریافته بود، بسنجند.

فلسفهٔ اسلامی به آن صورتِ محدود که علمای قرون وسطای اروپا آن را شناخته بودند، چیزی بود که خاستگاه آن را بعد از قرن چهارم هجری (دهم مسیحی) دانسته و آن دوران را "عصر طلایی" تمدّن اسلامی می‌پنداشتند. در شرایط مذکور، تعجّبی نیست اگر محقّق در فلسفهٔ اسلامی، کم و بیش، حکم یک نوع عتیقه‌شناس را پیدا کند.

امّا به محض این‌که نسبت به برتری و امتیاز آن "عصر طلایی" اعتراض و یا گفته شود که به غیر از بلاد عرب، فلسفهٔ اسلامی در سایر کشورها و به‌خصوص در ایران، سرنوشتی درخشان پیدا کرده و به سیر اعتلایی خود ادامه داده است، درست مثل این‌که نظم و نسق کشوهای پر از برگزیدهٔ فلان محقّق و مورّخ فلسفه را بر هم زده باشید، در دل مخاطب خود، خشمی ظریف برمی‌انگیزید.

با وصف آنچه گذشت، مورّخ مزبور باید بداند که بعد از وفات ابن‌رشد ــ یعنی درست در همان‌جا که محقّقان عادت‌کرده بودند فلسفهٔ اسلام را تمام شده انگارند ــ بر سر فلسفهٔ اسلامی داستان‌ها گذشته است. امّا تحوّلات در تفکّر اندیشمندان مسلمان ایران، چه قبل از تجدید حیات دوران صفوی و چه بعد از آن، به‌نحوی حادث‌گشته و جریان‌های گوناگون آن، چنان همگرایی شایان توجّهی پیدا کرده است که تأمّل در طرز وقوع آن، دیگر کار مورّخ نیست و صرفاً انسان فیلسوف متفکّر را به‌خود جلب می‌کند؛ منتهی تأمّل در آن، مستلزم داشتن دیدگاهی است که بتواند هم در یک زمان و هم به‌صورت تطبیقی، امور و مسایل را نظاره کند.

---

1. Toléde

عنوانی که به این چند صفحه داده شده، از بابت مطالبی است که مذکور افتاد و نگارنده از اختصار این اشارت، عذر می‌خواهد، چراکه چاره جز این نبود. ناگفته پیداست که غرض از استعمال لفظ "اهمیّت امروز"، فعلیّت یاکنونی بودن حوادث و اخبار روزکه در مطبوعات و سینما منعکس می‌گردد، نیست، بلکه به‌طور دقیق، مراد از امروزی بودن یا فعلیّت داشتن، همان انرگیا[1]ی یونانی است که کلمهٔ آکتوالیتاس[2] ترجمه یا معادل کم و بیش درست آن است.

مفهوم لفظ مزبور، نیرویی بالقوّه یا بالفعل است که می‌تواند مصدر برخی آثار باشد، همان‌طورکه عمل از فعل قوی (فعل متعدّی در علم دستور زبان) سر می‌زند و صفت قوی یا نیروزاینده را انرژیتک[3] می‌گویندکه از لفظ مزبور، انرگیا اشتقاق یافته است، وقتی از فعلیّت فلسفهٔ سنّتی یا دینی و مبتنی بر سنّت سخن می‌گوییم، لفظ "سنّتی یا دینی"[4]، اضافه بر معنای متعارف خود، مفهوم کلمهٔ "انرگیا"ی یونانی را نیز پیدا می‌کند.

از این پس، بایدکوشش کنیم تا تصوّرات نادرستی راکه از واژه‌های سنّت و سنّتی در ذهن داریم،کم‌کم از میان ببریم. غالب اوقات، این دوکلمه، هم‌چون مفاهیمی سنگین از بار روزگاران گذشته، نمودار می‌گردند و تصوّر وزنهٔ بی‌حاصلی را در ذهن برمی‌انگیزند که راه ترقّی را می‌بندد. انسان نو، اگر خواهان "پیشرفت" باشد، به این اعتقادکه از "گذشته" گذشته است، می‌خواهد الزاماً خود را از این بار سنگین رهایی بخشد. این طرز بیان عادی مردم بوده و با تحقیر نسبت به‌گذشته آمیخته است و البتّه معرّف چیزی به‌مراتب وخیم‌تر از نوعی سوء تفاهم است و آن عدم آگاهی است.

انسانی که چنین تصوّر آسان‌گرایانه‌ای دارد، هیچ‌وقت به این امر آگاهی نداشته است که زندگی و مرگ گذشته و آینده و حال، هیچ یک، مضمر و متمکّن در امور کنونی و

1. Energeia
2. Actualitas
3. ėnérgétique
4. Traditionnel

گذشته و آینده نیستند. مفاهیم مزبور در حکم صفات و کیفیّات روح‌اند و روح یا ذهن، همیشه در "زمان حال" قرار دارد. ارواح زنده‌ای هستند که به علّت موجود بودن عشق بالفعل در آنها، حیات را به همهٔ چیزهایی که با آنها برخورد پیدا می‌کنند، منتقل می‌سازند و ارواح مرده‌ای هستند که به‌ظاهر زنده‌اند، ولی هر چه با آنها تماس یابد، یخ می‌زند و می‌میرد.

به نظر فیلسوف روشن‌بین، میان انسانی که خود را در عالمی احساس می‌کند که در آن، روح به زندان کشیده شده است و انسانی که عالم را هم‌چون دنیایی موجود در نفس خود، جهانی زنده در روح و زنده از روح می‌انگارد، فرقی عظیم است. بر همین قیاس، فرق است میان نشیمن گزیدن در یک مکتب فلسفی و محبوس کردن خود در آن، و منزل دادن آن مسلک فلسفی در نفس خویشتن. گذشته، چیزی نیست که از آن بتوان گذشت.

غرض، ادراک این مطلب است که چه عاملی موجودیّت گذشته را ممکن ساخته و باعث وقوع آن گشته و آیندهٔ آن را نقش زده است. التفات به ممکن، ذاتی روح است و تا موقعی که روح، ممکن را درمی‌یابد، خود نیز در حال حاضر، آینده را در بردارد. روح باعث می‌شود که آنچه باعث سنگینی گذشته می‌گردد، از روی آن برداشته شود.

بنابر آن‌چه ذکر شد، هرگونه تصمیم گرفتن، امتناع ورزیدن و یا مسئولیّت پذیرفتن، بذاته نوعی حادثه است و محلّ وقوع حادثه، نه در امور و اشیاء، بلکه در روح ماست و در این صورت، تصمیمِ گرفته شده، یک نوع ولادت مجدّد و به عبارت دیگر، ولادت روح است. آنان‌که در ذهنشان سنّت، حکم گرانباری بی‌جان را دارد، درواقع امر، حامل باری هستند که سنگینی آن، ناشی از مرگ باطنی و معنوی خود آنهاست.

امّا چه کسانی مسئول چنین وضعی هستند؟ در درجهٔ اوّل، مسئولیّت این امر، متوجّه آن دسته از "سنّت‌گرایان" است که گمان می‌کنند غرض از سنّت، همانا دنباله‌روی صف مشایعان است. بر آنان‌که می‌دانند سنّت موقوف بر چیز دیگری است، فرض است که آن صف را درهم بریزند و بپراکنند و سنّت موردنظر خود را به‌مثابهٔ ولادتی نو یا نوزایی

معنوی خود به تجربه درک کنند و اگر اینان به طریقی که مذکور افتاد، سنّت را در خود زنده نکنند، هرآینه از زمرهٔ دنباله‌روان (مشایعان) جنازه به‌شمار خواهند رفت و صف آنها را درازتر خواهند کرد.

پس می‌بینیم که سنّت، بذاته، باززایی است و هر باززایی، تجدید حیات سنّت در "زمان حال" است، و از همین رهگذر است که می‌بینیم فعل سنّت (=انتقال) مستلزم انجام شدن در "زمان حال" است و غرض از زمان حال، نه سال ۱۳۴٦ یا ۱۹٦۷ و یا هر سال دیگر، بلکه زمان حال فی‌نفسه، مثل باززایی غرب در زمان سلطنت کارولنژی‌ها[1] در قرن هشتم یا باززایی بیزنطیه در قرن دهم و یا باززایی معروف به رنسانس در قرن شانزدهم است که اگر آن‌چه را که احیا کردند، دوباره زنده نمی‌کردند و آن را مجدّداً مستقر نمی‌نمودند، آن چیزها هم‌چون اطلال عهد باستان به فراموشی سپرده می‌شد و از میان می‌رفت.

غرض از این مقال، تعمّق در نوزایی‌هایی است که مستقیماً و مخصوصاً در زمینهٔ حکمت و فلسفه در محیط ایران به‌وقوع پیوسته است، ولی اگر فیلسوف و نه‌فقط مورّخ فلسفه، بخواهد در باب امور مزبور شهادت و گواهی دهد و به‌عبارت دیگر به‌نحوی غیر از طریقهٔ یادکردن از آن به حالت ماضی، از آن سخن بگوید، باید به‌نحوی از انحاء، تجدید ولادت فلسفی در باطن وی نیز صورت گرفته باشد.

از این‌رو، مقالهٔ موجود در عین‌حال، هم عبارت از گفته‌هایی خطاب به متفکّران جوان ایرانی است و هم در حکم گواهی‌نامهٔ فیلسوفی غربی و بیانگر نظر او در باب معنای فلسفهٔ قدیم ایران (فلسفه‌ای که می‌دانیم یک‌پارچه نیست و تنوّع بسیار دارد) و نیز معنایی که در روزگار ما، همکاران غربی من برای کشف این فلسفه که تا به‌حال، افق معنویت غرب نسبت بدان بیگانه مانده بود، قایل می‌شوند.

گواهی‌ای که من در این‌جا می‌دهم، دعوت‌نامه‌ای خطاب به بعضی از جوانان متفکّر

1. Carolingiens

ایران امروز است که یک‌باره، شیفتهٔ فلان ایدئولوژی فلسفی که هم‌چون مد، زودگذر است، نشوند و به این حقیقت توجّه کنند که تحقیقات ایشان در موضوعات فلسفهٔ غرب، زمانی می‌تواند برایشان سودآور باشد که فلسفهٔ قدیم (سنّتی) خود را که درواقع، آبشخور فرهنگ ایران است، خوب بشناسند و از آن، هم‌چون سپری در قبال سیل فلسفهٔ غرب استفاده کنند.

تحقّق بخشیدن به چنین هدفی، وقت بسیار و مطالعهٔ فراوان می‌خواهد، ولی اگر چنین سپری در دست جوانان اندیشمند ایران نباشد، بیم آن می‌رود که در این پیکار، جان خود را بگذارند و فرهنگ ایران، مغلوب تمدّن غربی گردد.

بیست و دو سال پیش، نخستین بار که به ایران آمدم، ماه سپتامبر ۱۹۴۵ بود، شش سال پیش از آن را در استانبول به‌سر برده و چاپ جلد اوّل مجموعة فی‌الحکمة الالهیة سهروردی، شیخ اشراق را به‌پایان رسانیدم، امید داشتم که در ایران، ردّپای اشراقیّون را باز یابم و در آن وقت، شیوخی ارجمند را یافتم که می‌توانستم با آنان در باب موضوع مورد علاقه‌ام، صحبت‌های جدّی داشته باشم. آنچه در ایران امروز، ایرانی که از چند سال پیش به این طرف از پیشرفتی خارق‌العاده برخوردار شده است، سخت نویددهنده می‌نماید، این است که بحث با جوانان در مسایل موردنظر ما، نه‌تنها امکان پیداکرده، بلکه اصلاً جایی برای خود باز نموده است، و در این‌جا به‌عنوان شاهد، همکار و دوستم، آقای پرفسور سیّد حسین نصر را می‌توانم مثال بزنم.

میل دارم در این‌جا، هدف من از بیان این مطالب، به صداقت آشکار شود، امروزه رسم بر این است که علمای نجوم و فیزیک و شیمی یک کشور به‌خارج سفر می‌کنند و از نتیجهٔ تحقیقات و تجربیّات همکارانشان در ممالک دیگر با خبر می‌گردند. این دانشمندان در موقع مراجعت به مملکت خویش، معلومات خود را در موضوعات خاصّ نجوم و فیزیک و شیمی، البتّه زیادتر کرده‌اند و شاید همکاران خارجی آنها، مطالبی را به آنان در باب موضوع علم مورد تبحّرشان می‌آموزند که اینان از آن غافل بوده‌اند و در این

که علمای مزبور، واقعاً در موضوع خاصّ خود تحقیق می‌کنند، هیچ‌کس شک روا نمی‌دارد.

اکنون وضع و ماجرای فلان فیلسوف یا عالم ماورای طبیعت را با دانشمندان مزبور بسنجیم. حکیم مزبور، به این قصد که از حاصل تفکّرات و تجربیّات همکاران متفکّر خود، خوشه‌ای برچیند، به ایران سفر می‌کند. چنین فیلسوفی، آیا می‌تواند اطمینان داشته باشد که اگر به همکاران خویش اظهار کند که مختصری بیش از آنان در باب عوالم مافوق محسوسات و یا عالم معنوی می‌داند، بدون شک، گفته‌اش به این شرط، مفهوم همکارانش واقع خواهد شد که از معنای تاریخی و یا به عبارت بهتر، از معنای اجتماعی سیستم‌های فکری که همکارانش به او آموخته‌اند، سخن برانند؛ زیرا این سیستم‌های فکری را به نظر اینان، باید در "زمان خاصّ خود آنها" و "در محیط اجتماعی خاصّ خود آنها" دوباره قرارداد و این روش، طریقهٔ "علوم تحصیلی" است.

امّا عالم معنوی که حکما از آن سخن می‌رانند، در واقع امر، بهانه‌ای برای تحقیقات از نوع جامعه‌شناسی می‌شود و خلاصهٔ کلام آنکه فیلسوف موردنظر ما، حکم منجّمی را پیدا می‌کند که به او ایراد کنند به کمک آلات و ادوات کاملی که در خارج از کشورش در دسترس داشته، نتوانسته است توده‌ای از ستارگان ناشناخته را کشف کند. امّا نخست به او جواب خواهند داد که ستارهٔ دیگری یافت نشد و سپس آن که مسألهٔ جالب و مثبت و آن که اعتبار علمی دارد، مسایل اجتماعی اتّحادیهٔ ستاره‌شناسان است.

در این چند جمله، در ذکر نتایج ناشی از روحیّهٔ لاادری[1] فلسفهٔ امروزین غرب، کمی مبالغه کرده‌ام، ولی حقیقت این است که زیاد از بیان واقعیّت دور نیفتاده‌ام و مثال این نکته را نیز در کتب خود سهروردی یافته‌ام که می‌گوید:

اگر در علم نجوم به ارصادات و مشاهدات ابرخس[2] و بطلمیوس[3] می‌توان اعتماد

1. Agnostique
2. Hipparque
3. ptolemée

کرد، باید به مشاهدات کسانی که فیض دخول در عالم ملکوت را یافته‌اند نیز اطمینان نمود.

در این‌جاست که می‌بینیم نحوهٔ برخورد سهروردی با مسایل، کاملاً عرفانی است.

حاصل کلام آن‌که در نظر حکمای "لاادری" رشتهٔ معلومات در فلسفه و فرهنگ مبتنی‌بر سنّت، در حکم صفی خواهد بود که از مشایعین جنازه تشکیل یافته است، ولی درست در جهت خلاف حکیم لاادری، فیلسوف عارف، معتقد است که علم سنّتی، هر بار که به‌وسیلهٔ کسی آموخته می‌شود، در ذهن آن شخص، مقارن با ولادتی جدید است؛ زیرا علم، علم نیست مگر این‌که ریشه‌اش در عالم معنوی یا ملکوت آبشخور یافته باشد و همان‌طور که سیّد حیدر آملی فرموده است، کسی که در عالم ملکوت رخنه نکرده باشد، نمی‌تواند دوباره زاده شود و در او ولادت مجدّد حدوث یابد، فقط به‌شرط باززایی و ولادت جدید است که دانش فلسفی سنّتی از کسی به کسی دیگر انتقال می‌یابد، اگر باززایی حادث نگردد، انتقال علم، صورت انتقال و دست به‌دست شدن بار و محمول را از دستی به دست دیگر و از روحی بی‌جان به روانی دیگر پیدا می‌کند.

به نظر من، معنای عمیق فلسفهٔ اشراق، آن‌طور که سهروردی با مقرّرات اخلاقی خاصّ آن، تأسیسش نمود، عبارت از دانشی فلسفی است که اگر منتهی به کمال روحانی و معنوی سالک نگردد، عُجب و خودبینی و از دست دادن فرصت خواهد بود. امّا اگر سلوک در تجارب معنوی، متّکی بر معارف و معلومات فلسفی نباشد، سالک در وادی بیماری‌های روانی و ذهنی گرفتار خواهد شد و جان به سلامت نخواهد برد.

نکته همین جاست که از تألیف دانش فلسفی و تجربهٔ روحانی، "حکمت الهی" زاده می‌گردد و با توسّل به آن بوده که سهروردی خواسته است معنویّت ایران را تجدید کند. وی به همین جهت به‌طور مکرّر از شخص خود به‌عنوان "احیاکنندهٔ حکمت خسروانی" یاد کرده است، ولی تجدید حیات و رستاخیزی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، به هیچ‌وجه و نه‌تنها در حکم عصیان علیه معنویّت اسلام نیست، بلکه در پرتو آن، اسلام،

منبع فیّاض می‌شود و روش تأویل، حکم تفسیر معنوی را پیدا می‌کند و این‌کار سازنده را سهروردی، طیّ زندگی کوتاه‌مدّت خود که سرانجام به شهادتش در حلب منتهی شد، انجام داده است. آثار سهروردی، بهترین نمونهٔ برابر انگاشتن سنّت (به‌معنای معقولات) و تجدید حیات است.

احتمال می‌رود که تا زمان سهروردی، هیچ‌کس ملتفت این نکته نشده باشد که حکمای ایران باستان (این حکما را سهروردی به‌نام کیخسرو و پادشاه مجذوب ایران "خسروانیّون" می‌نامد) درواقع امر، پیشتازان حکمای الهی یا "اشراقیّون" ایران مسلمان بوده‌اند.

در هر حال، اگر در این امر پافشاری کنیم و هر طور شده، بخواهیم حیات سهروردی را صرفاً بر اساس شرایط اجتماعی محیط زندگی و زمان وی توجیه کنیم[1]، باز این حقیقت باقی می‌ماند که نظرات و عقایدی که سهروردی در باب زمان و زمانهٔ خود داشته است، صرفاً به کمک عوامل فوق، قابل تبیین و توجیه نیست؛ چراکه بالاخره می‌بایست انسانی به‌نام سهروردی وجود می‌یافت و فردیّت معنوی، نظیر آنچه وی دارد، می‌داشت (فردیّتی که غیرقابل پیش‌بینی است و نامش درهم‌تنیدگی روابط علّی و معلولی نیست) یا می‌توانست این حقیقت راکشف کند که نسب حکمای اشراقی (اشراقیّون) به خسروانیّون می‌رسد و آنها پیشتازان اشراقیون هستند و نیز می‌توانست تقدّم و تأخّر این دو امر را هم‌چون اتّفاقی تاریخی قلمداد کند.

این‌جاست که از لحاظ زمان، دگرگونی حادث می‌گردد، و ظهور ناگهانی سهروردی در عرصهٔ تاریخ، تاریخ و سنگینی وزن مسلک تاریخ‌زدگی (اصالت امور تاریخی)[2] را درهم می‌شکند؛ زیرا انتشار آثار سهروردی بودکه باعث شدگذشتهٔ باستانی ایران، رونق از دست رفته را باز یابد و انقطاعی که میان آن و فرهنگ بعد از اسلام ایران حاصل شده

۱. تازه با فقدان مدارکی که دچارش هستیم، چگونه می‌توان زمان و محیط زندگی وی را روشن ساخت؟
2. Historicisme

بود، از میان برود و درنتیجه، معنویّت و حکمت فرزانگان قدیم، دوباره معنا پیداکند و حق، اهلیّت یابد.

سهروردی با قول به این که حکمای اشراقی ایران مسلمان از سلالهٔ فلاسفهٔ ایران قدیم هستند، آینده را برای عرض اندام معنویّت ایران باز نمود و واقع هم همین است که بعد از سهروردی، حکمای خسروانی، پیشتازان اشراقیّون به‌شمار می‌روند؛ زیراکار سهروردی، محدود به نقل و بیان تاریخ فلسفهٔ ایران قدیم نیست، بلکه خود وی، حامل و تجسّم تاریخ ایران باستان است و به‌عبارت دیگر، سهروردی خود را "وارث" حکمای الهی ایران قدیم یا خسروانیّون قلمداد می‌کند.

در تأیید نحوهٔ توجیهی که من در این مقال از نظرات سهروردی ارائه کرده‌ام، کافی است به تألیفات یکی از بزرگترین متفکّران ایرانی شیعه، سیّد حیدرآملی که در قرن هشتم هجری، برابر با چهاردهم میلادی می‌زیست، مراجعه کنیم[1]. سیّد حیدر به‌نحوی ستایش‌انگیز، اختلاف میان علوم کسبی (معلومات کسب شده از خارج) و علوم ارثی (معلومات مکتسب از راه میراث فطری) را روشن کرده است. دستهٔ نخست، احتیاج به آموختن و آموزگار و آموزنده دارد و محتاج کوشش و پژوهش است و اساساً به ظواهر امور می‌پردازد و به "علم ظاهر" معروف است و از آن به "علوم رسمی" نیز تعبیر می‌شود. در علوم رسمی، آن قوّه از قوای انسان که وظیفهٔ کسب و انتقال معارف را برعهده دارد، عقل و آنچه صرفاً به انتقال روایات تاریخی می‌پردازد، نقل است.

علوم عقل و نقل، همان است که امروزه به علوم فلسفی و علوم تاریخی و به عبارت درست‌تر به فلسفهٔ نظری و الهیّات مثبته (معقول و منقول) معروف شده است. همین مطلب را به نظر من، می‌توان با عبارت ساده‌تر "علوم عقلی و علوم سنّتی" تعبیر کرد. امّا معنای دقیقی که آملی به لفظ "سنّی" می‌دهد، از حدود معنای لفظ منقول به‌معنای "معارف منقول از راه سنّت" درمی‌گذرد و از همین‌روست که معنای دقیق لفظ سنّت باید مانع از

۱. رجوع شود به جامع الاسرار، ص ۹۳۵، از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه.

این شود که "سنّت"، حکم صف مشایعین جنازه را پیداکند. حیدر آملی، معنای دقیقی را که دیدیم، به معارف از نوع دوم، یعنی معارفی که به‌مثابهٔ میراث فطری است، قابل اطلاق می‌داند و مورد سهروردی نیز بهترین مثال از مقولهٔ مذکور است.

این‌جاست که حیدر آملی بر اختلاف میان دو نوع قرابت و دو نوع میراث تأکید می‌کند و می‌گوید قرابتی هست که کاملاً خارجی است و به آن نسب صوری نام می‌دهد و نیز قرابتی هست صرفاً معنوی که نسب معنوی‌اش می‌نامد. میراثی هست که صرفاً خارجی است و به میراث صوری معروف است و میراثی هست معنوی که به میراث معنوی اشتهار دارد.

نسب و میراث مربوط به دستهٔ اوّل، همان علوم رسمی است، یعنی فلسفه و کلام یا علوم ظاهری و خلاصه، همهٔ آن معارفی که مجموعاً به معقول و منقول معروف‌اند. نسب و میراث مقولهٔ دوم، ذاتاً مربوط به‌معرفتی است که به جواهر مخفی در زیر ظواهر تعلّق می‌گیرد. این نوع معرفت، درونی و باطنی است و به علم باطن شهرت دارد. این را هم ناگفته نگذاریم که لفظ مذکور، درواقع، معادلی برای اصطلاح فنّی فنومنولوژی است. آن‌چه راکه "فنومنولوژی" می‌نامیم، متوقّف است بر تحلیل غرض و نمایشی که در زیر ظاهر و آشکار قرار دارد. فنومنولوژی (پدیدارشناسی) درحقیقت، همان کشف المحجوب و کشف الاسرار است.

درحالی که در علوم ظاهری، اعضای شناسنده، عقل و نقل است، در علوم باطنی، اعضای شناسنده، کشف و الهام، ادراک شهودی، بصیرت باطنی و واردات قلبی است. نوع معرفتی که از راه این‌گونه شناخت حاصل می‌گردد، نه فلسفه و کلام، بلکه علم به قلبیّات یا حکمت خداوندی است و اشتقاق لفظ تئوسوفیا[۱] مؤیّد این حقیقت است. اصطلاح علم ارثی که آن را در نوشته‌های حیدر آملی می‌یابیم، ناظر به همین معناست و غرض، آن دسته از معارف است که نه از راه تعقّل و برهان، بلکه از طریق کشف و شهود و الهامات

۱. Theosophia از Theos (خدا) و Sophia (حکمت و فرزانگی).

صادره از ذات باری حاصل می‌گردد.

امّا به این امر نیز باید توجّه داشت که امکان حدوث و صحّت و حقیقت الهام و شهود را امر اعتقاد به ولایت در عین حال، هم تضمین می‌کند و هم نظم می‌بخشد (ولایت، قرابت نسبت به ذات باری است که درنتیجهٔ آن، امام، مقرّب درگاه خداوند و نزدیک به بشریّت است)، و از همین‌روست که در دستگاه فکری عرفان امامیّه، حیدر آملی، امام را به‌مثابهٔ آدم نخستین و به‌معنای راستین آن می‌انگارد (آدم حقیقی، معنوی و ماورای طبیعی) و نیز از همین رهگذر است که آملی به معرفت از نوع مذکور، این صفت را داده است که «تملّک این نوع معرفت، حقّی است که به‌موجب میراث فطری به‌کسی داده می‌شود».

آدم معنوی، حکم پدر راستین عرفا را دارد و آنها خود را وارث وی می‌دانند؛ زیرا آدم "در اندرون دل ایشان" خزینه‌ای از معارف نهفته است که نه‌تنها معارف انسانی را در برمی‌گیرد، بلکه علوم الهی را نیز شامل می‌گردد. امّا اگرچه برای تملّک این میراث، کوشش و تلاشی لازم است، ولی دست‌یابی به‌گنجینه، محصول کوشش نیست و نیز صرف مساعی، ماهیّت و طبیعت آن را تغییر نمی‌دهد. تنها وارث به‌معنای راستین یا وارث معنوی است که قادر به‌یافتن گنجینه و کاویدن و درآوردن آن است و این توانایی را هم از زمانی پیدا می‌کند که آگاهی تامّ به این امر بیابد که گنجینهٔ مزبور به او تفویض شده است، ولی آگاهی یافتن از این امر، محصول استدلال و برهان عقلی نیست و ذاتاً نوعی تولّد معنوی (ولادت روحانی) است.

تصرّف در میراث معنوی و تملّک آن، ذاتاً تولّدی جدید (نوزایی) است. بنابر آن چه یاد شد، سنّت به‌معنای انتقال ودیعهٔ خداوندی، عملی نیست مگر این‌که ودیعهٔ سنّت به وارث و ذی‌حق واگذار گردد و وارث و ذی‌حق، آن امانت را زمانی مالک می‌گردد که خود ولادتی مجدّد یافته باشد. تنها از برکت ولادت مجدّد است که انسان، وارث معنوی می‌گردد و البتّه اتّصاف به این صفت، ارادیِ انسان و بسته به میل او نیست. در

این‌صورت، اگر مفهوم ″علوم ارثی″ در نزد حیدر آملی، همان مفهوم دقیق ″علوم سنّتی″ باشد، نتیجه‌اش این خواهد بود که هروقت مردمانی که واقعاً وراث معنوی نیستند، به سوی سنّت دست دراز کنند، صف سنّت‌گرایان به صف مشایعان جنازه مبدّل گردد.

این جاست که عنوان ″فعلیّت فلسفهٔ قدیم″ همان معنای قوی‌ای راکه از آغاز این بحث می‌خواستم آن را روشن و مشخّص کنم، پیدا می‌کند. اگر امر انتقال میراث معنوی در عین حال، هم شرط لازم و هم موجد تولّدی جدید (نوزایی) است و نیز اگر وارث شدن، مستلزم عبور از مرحلهٔ نوزایی است، در این صورت، وارثی که ″تولّد مجدّد″ می‌یابد، انسان معطوف به ″گذشته″ نیست و ذاتاً در ″زمان حال″ قرار دارد. در باطن هر وارثی به‌نوبهٔ خود، سنّت دوباره زنده می‌شود و در ″زمان حال″ استقرار می‌یابد، و خلاصه و درواقع امر، وارث سنّت، خود سنّت است زنده و ″در حال حاضر″.

به این علّت، به عنوان منبع و مرجع عرفان شیعی، شخص حیدر آملی را انتخاب کردم تا بهتر بتوانم موقعیّت سهروردی را به عنوان متفکّری که باید سرمشق کسانی قرار بگیرد که اهمیّت فلسفهٔ قدیم ایران را درک می‌کنند، بنمایانم.

نظر من در این‌جا، بیشتر معطوف به این است که چگونه سهروردی در نوشته‌های عرفانی‌اش، معنای برخی استعاره‌های اوستا و شاهنامه، نظیر مراحل طلب و سلوک معنوی مزدکی خسرو، ولادت زال و مرگ اسفندیار (در رسالهٔ عقل سرخ) را درک کرده است. به نظر من با تأمّل در رسالهٔ عقل سرخ می‌توان نحوهٔ انتقال حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی را که مسأله‌ای اساسی در فرهنگ معنوی ایران است، درک کرد. با تحقیق در رسالهٔ سهروردی می‌توان به بیهودگی این عقیدهٔ رایج که سنّت، مخالف و مغایر ″آفرینش نو″ است، پی برد.

هیچ حکیمی را نمی‌یابید که بیش از سهروردی، سنّت‌گرا باشد؛ زیرا پیوستن سنّت اشراقی ایران مسلمان به سنن باستانی ایران، از برکت فکر اوست، و در عین حال می‌بینیم که هیچ متفکّری نمی‌تواند بیشتر از سهروردی، آفرینندگی داشته باشد؛ زیرا اگر او نبود،

سنّت اشراقی به‌وجود نمی‌آمد و نوزایی و تولّد مجدّد حادث نمی‌گشت.

براساس مطالب مذکور است که می‌توان گفت سنّت، مستلزم آفرینش مجدّد و نوآفرینی مستمر و ولادت مجدّد است و در غیر این صورت، سنّت مبدّل به آفرینش در جهت عکس وجود می‌گردد و این همان است که در سطور بالا با لفظ "صف مشایعین جنازه" از آن تعبیر کردیم. در عرض این آفرینش مجدّد، خود سنّت نیز دوباره آفریده می‌شود، همان‌طور که حکایتی که نقّال، آن را از بر می‌خواند، در دهانش جان تازه‌ای می‌گیرد و از نو آفریده می‌شود و گویی ناقل و منقول، یکی می‌گردند و این‌جاست که می‌توان انتقال حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی را پیش‌بینی کرد.

مشهورترین متفکّر مکتب اصفهان که مشربی مشابه مسلک سهروردی داشته و در زمان تجدید حیات فرهنگی زمان صفویّه می‌زیسته، ملّاصدرای شیرازی است که در جنب حکمت الاشراق خود، تفسیری عظیم بر قرآن نوشته که دارای اصالت بسیار است. به این طریق است که می‌بینیم عناصر و موادّی که با فلسفهٔ قدیم (سنّتی) ایران آمیخته و با آن یکی شده‌اند، بسیارند و سخت درهم پیچیده، که از آن جمله است آرای حکمی ابن‌سینا، اشراق سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و مجموعهٔ حدیث‌های ائمّهٔ اطهار که از آغاز، منبع و مأخذ تعقّل و تفکّر شیعیان بوده است، و این همه که ذکر شد، خود علل و عوامل ظاهری تجدید حیاتی است که در قرن دهم هجری (شانزدهم مسیحی) در ایران اتّفاق افتاد و حال آن‌که در سایر بلاد اسلام، چیزی مشابه آن، حادث نگشت.

گواه این مدّعا، آثار عظیم فلسفی است که به‌وسیلهٔ متفکّرانی نظیر ملّاصدرا و قاضی سعید قمی پدید آمده است. این کتب، نمودار اذهان وقّاد و خلّاقی است که در درون آن‌ها، سنّت جان می‌گیرد، زنده می‌شود و به زمان حال آورده می‌شود. به عنوان مثال، ملّاصدرا، اگرچه از لحاظ مشرب فکری، در زمرهٔ حکمای اشراقی است، ولی اعتقاد وی به اشراق، مانع از این نشده است که انقلابی حقیقتاً عمیق در زمینهٔ فلسفهٔ هستی به‌وجود آورد و ایجاد این دگرگونی را از مقتضیّات ماورای طبیعت اشراقی بداند و به آن آگاه

باشد.

ناگفته نماندکه سهروردی، هنوز معتقد به فلسفهٔ مورد احترام اصالت ماهیّت بود و ملاّصدرا به روش تعقّلی، دستگاه ماورای طبیعی اصالت وجودی را ساخت که در آن، فعلِ بودن، یعنی "وجود داشتن" را مقدّم و اولی بر ماهیّت دانست. عملِ بودن، می‌تواند تا بی‌نهایت، درجات شدّت و خفّت پیداکند و درجهٔ شدّت و خفّت فعل بودن، در عین حال، هم معیّن‌کننده و هم تغییردهندهٔ موجود در حال بودن، یعنی ماهیّت آن است.

درنتیجه، قلمرو فکری‌ای بی‌حدّ و نهایت پیش می‌آیدکه در آن، شدّت وجود، تمام درجات وجود قبل از این عالم و وجود فوق این عالم را در برمی‌گیرد. فلسفهٔ وجود به فلسفهٔ حضور بدل می‌گردد و فلسفهٔ حضور، فلسفهٔ شهادت است؛ زیرا شاهد، آن چنان کسی است که برای چیزی "حاضر" است یا در برابر چیزی حضور دارد.

در یکی از تصنیفات ملاّصدرا (کتاب‌المشاعر) که من آن را طبع و ترجمه کرده‌ام، اختلاف اساسی میان فلسفهٔ وجود او را با آنچه در روزگار ما به فلسفهٔ وجودی (اگزیستانسیالیزم) موسوم است، بیان کرده‌ام. نزد ملاّصدرا، اگرچه درجهٔ موجود بودن، تابع حضور است، ولی غرض او از حضور، حضور در این عالم که غایت اعلای آن، غوطه‌ور کردن وجود در "هستی معطوف به مرگ" است، نیست.

در نظر ملاّصدرا، یک موجود تا بدان حد برای خود حضور می‌یابد که بتواند بر مضایق و محدودیت‌های این عالم که خود مقیّد به بعد و حجم و زمان و فاصله است، پیروز آید. یک موجود، هرچه خود را بیشتر از این جهان جداکند، بیشتر خود را از عوامل به‌وجود آورندهٔ غیبت امام، دوران تاریکی و ناآگاهی دور نگاه می‌دارد و بیشتر می‌تواند خود را از وجود "معطوف به نیستی" وارسته کند. هرچه درجهٔ حضور شدیدتر باشد، شدّت فعل وجود فزونی می‌یابد و از همین‌رو، وجود بیشتر معطوف به "وجود معطوف به عالم ورای مرگ" می‌گردد. وجود به‌مثابهٔ حضور، حضوری نیست که بیش از پیش در این عالم "درگیر" و مقیّد شده باشد و آن به این علّت است که وجود به‌عنوان

حضور، ابواب سلسلهٔ مراتب عالم ما را به روی خود بسته و مبدّل به حضوری شده که حاضر در عوالم ماورای مرگ است.

تمام مطالبی که تحت عنوان ″فلسفهٔ قیامت″ در آثار ملّاصدرا دیده می‌شود، تفسیر و تبیین همین فکر اصلی است. تأمّل در منابعی که سرچشمهٔ تفکّرات ملّاصدرا را تشکیل می‌دهند، برخی نکات را به ما می‌آموزد. سرنوشت فلسفهٔ وجود در غرب، میان دو حدّ وجود و موجود در نوسان بوده است. در نظر حکمایی چون ملّاصدرا، فعل بودن و فعل وجود داشتن، هم چیزی برتر از موجود (حالت اسمی) و هم برتر از وجود (حالت مصدری) است.

فعل وجود[1] را در حالت امری آن (در عربی ″کن″) باید یافت. در این حالت امری، کلام و عالم روح یا معنا تا ابد مترادف می‌آیند و درنتیجه، کتاب مقدّس (که وحی آسمانی است)، تمام مسایل مربوط به رابطهٔ کلام و کتاب مقدّس، معنای ظاهری و معنای باطنی (معنای معنوی) را مطرح می‌کند. از این‌جاست که طرح موضوعات و مسایل مربوط به انبیا و ائمّه، صرفاً به‌وسیلهٔ متفکّران شیعه انجام گرفته است، به‌طوری که در نظر حکمای شیعی، فلسفه فقط در محیط ″شیعه″ احساس ″خودی″ می‌کند و در همین محیط خودی است که می‌تواند صورت عالی ″فلسفهٔ معطوف به ائمّه″ را به‌خود بگیرد. ادراک معنویّت قرآن، یعنی در عین حال، حضور داشتن در برابر گنجینه (که قرآن باشد) و گنجوران آن.

تأمّل در قول مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ملّاصدرا را به این نتیجه می‌رساند که از ورای نفس یا خود، حضور امام و حضور نفس را در امام مشاهده کند و این کار درواقع امر، باطنی کردن اعتقاد به ائمّه به‌عنوان محصول و ثمرهٔ تفکّرات فلسفی و تجربیّات معنوی خویشتن است.

به همین جهت بود که گفتیم، فلسفهٔ حضوری ملّاصدرا به نوعی فلسفهٔ گواهی و شهادت راهبر می‌گردد که چهره‌های اصلی آن، ″چهارده معصوم″ به‌عنوان مظاهر اصلی

---

۱. در لاتین actus essendi.

تجلّی حق به شمار می‌روند. اینان، شاهدان ابدی و حاضر برای خدایی هستندکه برایش شهادت می‌دهند و خداوند به وسیلهٔ آنان، برای کسانی حاضر است که در برابر آنان، برای او گواهی می‌دهند و همین‌طور، اشخاص اخیر، برای کسی که شاهدان برای او شهادت می‌دهند، حاضرند.

در این مقال، فرصت شرح و تفصیل فراهم نشد، لازم بود صفحاتی چند از ملّاصدرا نقل شود، ولی غرض ما در این‌جا، نشان دادن و تفهیم این نکته است که فلسفهٔ قدیم (سنّتی) ایران، چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار ما داشته باشد.

از این جهت است که باید دو اندیشهٔ اساسی را در مکتب ملّاصدراکه در این حال، با فلسفهٔ وجودی او، سخت مرتبط هستند، روشن کنیم. بر پایهٔ قراین و شواهدی چند، می‌توانم بگویم دو اندیشهٔ مزبور، نزد برخی از متفکّران غربی امروز، شکوفه کرده و به بار خواهد نشست، و این خود، مبیّن مطابقت اندیشه‌های دوگانهٔ مزبور با واقعیّات فلسفی اروپای امروز است.

امّا نخستین اندیشهٔ ملّاصدرا، اعتقاد به وجود عالم مثال و وظیفه و ضرورت آن در ساختار عوالم است. سهروردی، اوّلین متفکّری بود که متعرّض عالم مثال شد و رتبهٔ آن را در مراتب وجود، تعیین و تثبیت نمود. ما نیز به سهم خود، برای بیان مفهوم عالم مثال، واژه‌ای دردست نداشتیم و ناگزیر به سراغ لغت‌نامهٔ لاتین رفتیم و لفظی لاتین[1] را به عنوان معادل عالم مثال برگزیدیم تا از خلط معنا با لفظ دیگر لاتین[2] که به‌معنای تخیّلی است، احترازکرده باشیم.

البتّه خوانندهٔ ماکم‌کم به معنای این لفظ و مفهوم آن عادت کرده و با آن مأنوس خواهد شد. عالم مثال، هم‌سطح با عالم ملکوت، یعنی عالم روح است که واسطهٔ میان عالم عقل و عالم ادراکات محسوس (مُلک) می‌باشد. عالم مثال به‌اندازهٔ عوالمی که میان سطوح

1. Mundus Imaginalis
2. Imaginaire

آن‌ها قرار گرفته است، واجد واقعیّت معنا است. عالم مثال، عرصهٔ حوادث روحانی، مشارقات، معاد و قیامت است، یعنی اموری که درست مانند حوادث عالم جسمانی، واقعیّت دارند. امّا حوادث مربوط به عالم مثال در سطحی غیر از سطح مربوط به حوادث عالم جسمانی صورت می‌بندند.

درنتیجه، ادراک این عالم، مستلزم داشتن عضو ادراکی خاص است که در سطح عالم مثال، وظیفهٔ خود را انجام می‌دهد، همان‌طور که ادراک عقلی و ادراک حسّی در سطح مخصوص خود صورت می‌گیرند. تا این‌جا به بیان اندیشهٔ اوّل ملّاصدرا پرداختیم، از این پس به‌بیان اندیشهٔ دوم وی می‌پردازیم که البتّه ارتباط تامّ با فکر نخستین او دارد.

عضو مدرک مورد گفتگو، قوّهٔ تخیّل فعّال است که البتّه نباید با آنچه به‌طور مرسوم، "قوّهٔ خیال یا فانتزی" نامیده می‌شود و از آن جنون برمی‌خیزد، اشتباه شود. ملّاصدرا، چه در این مورد و چه در باب فلسفهٔ وجودی خود، به‌یک اندازه، نوآوری "انقلابی" است. وی تخیّل خلّاق را عضوی نه جسمانی، بل مستقل از آن و جاوید و معنوی می‌انگارد و نیز آن را در حکم "جسم اثیری" روح قلمداد می‌کند. این دو اندیشهٔ ملّاصدرا و نتایجی که بر آن مترتّب می‌گردد، آن‌قدر اهمیّت دارد که هرچه در باب آن بگوییم، کم گفته‌ایم.

این عقیده، درست در جهت مخالف اعتقادات حکمای اروپایی بعد از دکارت ابراز شده و بی‌سبب نیست اگر برای ساختن لفظ فرانسوی معادل عالم مثال، محتاج به مراجعه به لغت‌نامهٔ لاتین شده‌ایم؛ زیرا این لفظ و مفهوم آن، اصلاً مصداقی در حکمت غرب نداشته است. فلسفهٔ غرب، فکر و بُعد و روح و مادّه را متضاد با یکدیگر انگاشته و کیفیّات روحی را مغایر با کیفیّات مادّی قلمداد کرده و به این جهت، دچار دوگانه گرایی گشته و در گردابی عظیم دست و پا زده و اقداماتش عقیم مانده است. برای فلسفهٔ اروپایی، امکان این نبود که اعتقاد به فرم‌های معنوی (فرم به‌معنای تجسّمی آن) با جواهری راستین و قائم بالذّات پیدا کند که واجد "ابعاد" خاصّ خودشان باشند، و حال آن‌که ملّاصدرا و اصحاب او به‌راحتی، تضادّ مادّه و روح را از میان برداشته‌اند.

تحوّل بعد از مرگ انسان و کلّ عالم، مستلزم این است که نوعی "مایه و مادّهٔ معنوی" وجود داشته باشد. این فکر را اوّلین بار در تاریخ فلسفه، در حکیمی از نحلهٔ فلاسفهٔ نوافلاطونی به‌نام پروکلوس[1] و آثار منسوب به انباذقلس که در بین حکمای مسلمان معروف است، پیدا کرده‌اند، ولی حقیقت این است که اندیشهٔ مزبور، بیشتر به اندیشهٔ تراکم روحانی[2] فرقهٔ حکمای افلاطونی کمبریج که تقریباً مقارن روزگار ملّاصدرا می‌زیسته‌اند، شباهت دارد.

نتایج مترتّب بر چنین وضعی بسیار است، در روزگار ما، مکتب کاذب روحیون[3] در مقابل مکتب دروغین مادیّون قرار گرفته و ناتوان از ادراک امور معنوی است و به‌همین سبب است که می‌بینیم برخی از حکمای الهی اروپای عصر ما، شبه مسألهٔ پاک کردن حقایق دین از رنگ و شائبهٔ اساطیری را برای خود مطرح کرده و دست و پای خود را در پوست گردو گذاشته‌اند.

امّا چرا چنین شبه مسأله‌ای، برای متفکّری نظیر قاضی سعید قمی که بر حدیث‌الغمامه تفسیر می‌نویسد، پیش نمی‌آید؟ حکیم شیعه، احتیاج به این ندارد که بعد از شنیدن حدیث امامی که اعوان و انصار خویش را به سوی ملکوت رهبری می‌کند، سعی در زدودن رنگ تمثیلی و داستانی اساطیری آن کند؛ چراکه حدیث یا حادثهٔ مزبور، نه از مقولهٔ اساطیر است و نه از جنس تاریخ به معنای متعارف و معمول آن. حادثهٔ مزبور، واقعیّت دارد، ولی وقوع آن در سطحی دیگر و زمانی دیگر انجام می‌گیرد، سوای آن سطح و زمانی که حوادث واقعی و محسوس (حواسّ ظاهر) در آن پدید می‌شوند و ما بدان عادت کرده‌ایم.

در بادی امر، تضاد و تخالفی که امروزه در محدودهٔ "فلسفهٔ ادیان" به‌وجود آمده و در باب اموری که صرفاً متعلّق به تاریخ دینی است، این سؤال را طرح کرده است که

1. Proclus
2. Spissitudo Spiritualis
3. Spiritualiste

اساطیری هستند یا امور تاریخی معمولی، از راه اعتقاد به عالم مثال حل می‌شود و مشکل از میان برمی‌خیزد.

علم وجود مبتنی بر عالم مثال، پاسخ می‌دهد که نه این است و نه آن؛ یعنی در این‌جا، نه مسألهٔ تاریخ است و نه اسطوره. این‌طور به‌نظر می‌آید که به‌خصوص، عقاید دوگانهٔ ملّاصدرا مربوط به تخیّل خلّاق و عالم مثال، توجیه کنندهٔ فعلیّت و امروزین بودن فلسفهٔ او باشد. در غرب هم حکمایی شبیه به مکتب فکری ملّاصدرا بوده‌اند که در عین حال، بدبختانه و خوش‌بختانه در حاشیهٔ مکاتب رسمی فلسفه مانده‌اند؛ مکاتب رسمی‌ای که متأسّفانه، استعفای فلسفه را در مقابل سیل علوم انسانی و علوم اجتماعی قبول کرده‌اند.

فلاسفهٔ مزبور که در محدودهٔ سنّت فکری اروپایی می‌اندیشیده‌اند، از حکمای افلاطونی هرمسی[1] دوران رنسانس گرفته تا شاگردان یاکوب‌بویمهٔ[2] آلمانی و لویی کلودسن مارتن[3] فرانسوی، همگی را در بر می‌گرفته‌اند. متأسّفانه، نوشته‌های این حکما به‌صورت پراکنده باقی مانده و در دسترس نیست و چند نفری بیش پیدا نمی‌شود که به جبران این نقیصه بیاندیشد.

در سطور پیشین گفتم که چگونه و از چه راه می‌توان دریافت که فلسفهٔ وجودی ملّاصدرای شیرازی چه اختلافاتی با حکمت "اصالت وجود" امروزین اروپا و مفهوم دلهرهٔ انسان که ملازم آن است، دارد. شاید کسی به من ایراد کند که دوران حکومت اگزیستانسیالیزم دیگر سپری شده و مکتب فکری دیگری جانشین آن گشته است که تحت عنوان "ساخت‌گرایی"[4] در بسیاری از محافل غوغا می‌کند. حال که چنین شد، مکتب تأویل را به یاد آوریم.

غرضم در این‌جا آثاری در زمینهٔ تأویل است که طیّ قرون متمادی به‌وسیلهٔ

1. Platoniciens hermétistes
2. Jacob Boehme
3. Louis Claude Saint Martin
4. Structuralisme

متفکّران و عرفای ایرانی، نظیر روزبهان بقلی شیرازی، علاءالدّولهٔ سمنانی، سیّد حیدر آملی، سیّد احمد علوی (داماد میرداماد) و خود ملّاصدرا و غیره فراهم آمده است.

تأویل، یعنی تفسیر معنوی قرآن به آن طریق که متفکّران مزبور می‌کرده‌اند، اساس آن بر علم مطابقه و ادراکِ آنچه که امروز "ساختمان"[1] نامیده می‌شود، استوار بوده است. هدف از این نوع تفسیر، دریافت حقیقت معنوی در سطوح گوناگون عوالمی که در متن کتاب از معنای آن‌ها سخن می‌رفته، بوده است؛ زیرا در هر یک از سطوح موردنظر، هر حقیقت لفظی، واجد یک حقیقت معنوی است.

مثال امر مذکور، مثال موسیقی است که آهنگ یک نغمه از آغاز تا انجام یکسان می‌ماند، به این علّت که ساختمان آن واحد است و حال آن‌که عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن‌که همان اصوات باشند، در موقع تغییر لحن و مقام، دگرگون می‌شوند.

آنان‌که در باب تأویل و نحوهٔ اعمال آن به‌وسیلهٔ متفکّران موردبحث، تدقیق و تفکّر کرده‌اند، نیک می‌دانند که "ساخت‌گرایی" حرف چندان تازه‌ای نیست. امّا در این مورد نیز نظیر مورد اگزیستانسیالیزم، یک اختلاف اساسی و پرمعنا مشهود است. فضیلت ساخت‌گرایی در این است که مسایل را قطع نظر از یوغ و فارغ از تار عنکبوت تاریخ‌گرایی مطرح کرده و در مقابل انبوه متفرّق سیستم‌های فکری که مسایل را در زمان به‌عنوان سلسلهٔ لحظات[2] می‌نگرند، ادراک تاریخی هم‌زمان[3] را ارائه کرده است. با وجود این فضیلت، ساخت‌گرایی فطرتاً لاادری باقی مانده و خود را ناتوان از معرفت بر احوال اشیاء می‌انگارد و فقط صورت (فرم)های عاری از محتوا را در نظر می‌گیرد.

ساخت‌گرایی در واقع امر، تکرار همان صورت‌پردازی[4] کانت است، با این تفاوت

1. Structure
2. Diachronisme de l'histoire
3. Synchronique
4. Formalisme

که به تعالی[1] مورد اعتقاد کانت، باور ندارد. این‌طور به‌نظر می‌رسد که در چهارچوب فکری ساخت‌گرایی، ساختمان ممکن است فرو بریزد، بدون این‌که انسان بیننده، فرو ریختن آن را ببیند، درحالی‌که سانحهٔ فرو ریزنده، پیشاپیش ما و قابل رؤیت است.

به این منظور که اختلاف را بیان کرده باشم، در این‌جا از قاضی سعید قمی نام می‌برم که در باب مسألهٔ «وجه الله و وجه الانسان» به‌مثابهٔ "ساختمانی" که موضوع تفکّر ائمّه بوده و سنّت و سابقه‌ای نزد آنان داشته، تفکّر و تعمّق کرده است. مسألهٔ اسماء خدا در اسلام را حکمای الهی به‌خوبی روشن کرده‌اند و آن به این علّت است که مسألهٔ مزبور درواقع، حکم قطبیّت دوگانهٔ جوهری‌ای را دارد که از یک سو بر انسان فاش می‌گردد و از سوی دیگر، انسان بر خدایی که ظاهر می‌شود، خود را هویدا می‌سازد. یکی بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد و حال آن‌که می‌دانیم ذات خداوند که ماورای هرگونه تجلّی است، از هر نوع سلب و ایجاب انسانی مبرّاست.

انسان، موجودی است انتهاپذیر و همین خاصیّت وی، باعث شده که نیچه بگوید "خدا مرده است" و چنین گفته‌ای، فقط متعرّض آن خدایی می‌شود که خدا برای انسان بوده است. امّا اگر ساختمان، طوری بود که یکی از طرفین، بدون طرف دیگر، نمی‌توانست پایدار بماند، پس چگونه انسان بعد از "مرگ" خدایش زنده خواهد ماند؟ حلّ مسأله روشن است؛ انسان پس از مرگ خدا نخواهد توانست مدّتی دراز زندگی کند.

اخیراً گروهی از متفکّران معتقد شده‌اند که آن چه به انسان و انسان‌دوستی مشهور شده، اختراع چند قرن اخیر است و دیری نخواهد پایید. انسان، رؤیایی است که هیچ‌کس آن را ندیده است، و در این‌جا دیگر نقصی در تأویل کتاب آسمانی نیست. عیب از تأویل خود انسان است و آن هم به این علّت که متفکّران، دیگر در ادراک کتاب آسمانی ممارست ندارند و یا این‌که دیگر از بُعد "طولی" انسان کامل، سخنی نشنیده‌اند.

ضیق زمان و مکان، مرا ناگزیر از برگزار کردن مطالب به اختصار کرد و سعی هم

---

1. Transcendantal

نمی‌کنم که مطالب مذکور را در این‌جا به قصد نتیجه‌گیری به صورت خلاصه بیاورم؛ زیرا این صفحات، خود فشرده و خلاصه هستند.

در آغاز این مقال، گفتم که فعلیّت و امروزین بودن فلسفهٔ قدیم ایران، هم برای ما متفکّران غربی ارجمند است و هم برای همکاران ایرانی، و صفحات پیشین، شاید این معنا را روشن کرده‌اند. امّا به عنوان نتیجه، می‌خواهم نظر متفکّران جوان‌سال ایران را متوجّه همکارمان ژیلبردوران[1] استاد برنای دانشگاه گرنوبل (فرانسه) کنم که از پیروان درخشان مکتب فکری مرحوم گاستون باشلار[2] است.

ژیلبر در تحقیقات اخیر خود، در عین حال و از یک‌سو، صورت‌پردازی مکتب ساخت‌گرایی را به باد انتقاد می‌گیرد و اعتقاد آن را نسبت به ادراک متقارن و همزمان نمی‌پذیرد، و از سوی دیگر، به آن نوع تفسیر که هدف آن، محتوا و مفهوم بخشیدن به‌صورت تهی از معنای مقبول ساخت‌گرایی است، می‌تازد؛ زیرا آن را دوباره مستغرق در زمان‌مندی مکتب تاریخ‌زدگی می‌یابد.

وظیفهٔ فلسفه این است که با هر دو جریان مزبور مخالفت ورزد و خود را معتقد به این امر بداند که حصول معرفت بر عالم و مافیها امکان دارد و درضمن، اعتقاد به امکان "تعلیم" این حقیقت داشته باشد. عدم شهامت و مضایق گوناگون، سرانجام فلسفه را از اعتقاد اوّلیهٔ خود، دایر بر امکان شناخت عالم، به تنگنای لاادری انداخته است، فلسفه باید جرأت بیشتری در به‌کرسی نشاندن این عقیده از خود نشان دهد.

از سوی دیگر، فلسفه موظّف به آگاه شدن از این نکته است که امور واقعی، امور مادّی و محسوس و یا امور تاریخی به‌معنای معمول کلمه نیستند. حادثه و امر واقعی، نامرئی بوده و در حریم ملکوت وقوع می‌یابد. استعمال مجدّد لفظ "ملکوت" در این‌جا بی‌سبب نیست؛ زیرا در اندیشهٔ ژیلبردوران، تأثیر بارز، مستقیم و آگاهانهٔ ملّاصدرا و

1. Gilbert Durand
2. Gaston Baehelard

مکتب وی و مطالبی که در باب عالم مثال و تخیّل خلّاق به ما آموخته است، هویداست.

تصوّر نمی‌کنم برای حسن ختام این مقاله، بهتر از مطلبی بیابم که به‌اختصار گفتم، یعنی این مطلب که فعلیّت و امروزین بودن فلسفهٔ قدیم ایران، چگونه در تعالیم و تفکّرات یک فیلسوف فرانسوی روزگار ما آشکار است؟

این نکته را هم اضافه کنم که در احادیث وافر و متنوّع و فشرده‌ای که از امام محمّدباقر، امام پنجم به ما رسیده، در جایی، آن بزرگوار فرموده است: «اگر معنای سوره‌های قرآن، متناسب با اشخاص گوناگون و در موقعیّت‌های مناسب گوناگون نازل می‌گردید، دیرزمانی بود که قرآن مرده و معنای خود را از دست داده بود»، ولی حقیقت این است که قرآن تا روز قیامت زنده خواهد ماند و معنای آن از یک مسلمان متدیّن به مسلمان مؤمن دیگر منتقل خواهد شد.

می‌توان گفت امام محمّدباقر با بیان قول یادشده، خطرات ناشی از تاریخ‌زدگی را به فراست دریافته و از این‌رو، رموز تفسیر معنوی را در نوشتهٔ خود به دیگران آموخته و آن را تنها وسیلهٔ افشای معانی مضمر و باطنی قرآن دانسته و نیز از آن به عنوان طریقه‌ای یادکرده است که به‌طور دایم و پیوسته، مکنونات یک سنّت را به فعلیّت درمی‌آورد و در آن، نغمهٔ حیات می‌دمد؛ سنّتی که غبار "گذشته" بر دامن آن نمی‌نشیند.

مسأله‌ای که در این جا مطرح می‌شود، این است که آیا ما هم در این روزگار، می‌توانیم نظیر کاری راکه سهروردی کرد، انجام دهیم؟ آیا می‌توانیم معنای ماورای طبیعی و فلسفی فیزیک و علوم انسانی امروز راکه هنوز استخراج و تدوین نشده است، درآوریم؟ و یا این‌که میدان نبرد را بی‌ادّعا به تحقیقات نارسای علمای غیرفیلسوف واخواهیم گذاشت؟

اندکی پیش، گفتهٔ فراموش‌ناپذیر امام محمّدباقر را نقل کردم، تصوّر می‌کنم بیتی از حافظ که سرمشق معنوی من است، انعکاسی از گفتهٔ امام پنجم را در بردارد؛ زیرا

جوابگوی مسایلی است که من در این جا مطرح کردم و آن بیت این است:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

سه گفتار در باب تاریخ معنویّت ایران[1]

گفتار اوّل

مذاهب شیعه و اسماعیلیّه

ترجمهٔ عیسی سپهبدی

امروزه در محافل مغرب زمین با تفوّه به‌اصطلاح "شیئیسم"[2]، اذهان و افکار، متذکّر فرم و مشرب خاصّی از اسلام می‌شود که مذهب رسمی ایران را از مذاهب دیگر ممالک اسلامی مشخّص و ممتاز می‌کند؛ زیرا قریب به پنج قرن است که مذهب شیعه، مذهب رسمی ممالک محروس ایران می‌باشد. درحقیقت، منشأ آن را باید در نسل‌های اوّلیهٔ اسلام جستجو کرد. با وجود این، قابل انکار نیست که عوامل ذوق و شخصیّت‌های ایرانی در امر تکوین و عَلَم‌شدن آن، نقش اساسی را بازی کرده‌اند. به‌علاوه، مذهب شیعه دارای فلسفه و حکمت الهی بسیار غنی می‌باشد که به هر دو زبان عربی و پارسی به‌رشتهٔ تحریر

---

۱. این سه گفتار، نخست در برنامهٔ سازمان فرهنگ فرانسه از رادیوی فرانسه ایراد شده است و سپس ترجمهٔ آنها پس از آن که توسّط سخنران در دورهٔ دکتری فلسفه، اساس بحث و مذاکره قرار گرفته، در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران، سال ٦ ، شمارهٔ ۱ (مهر ۱۳۳۷) منتشر شده است.

2. Shiism

درآمده و متأسّفانه تاکنون خیلی کم مورد التفات اهل تحقیق بوده است.

امّا از بابت "شیئیسم" باید متذکّر شد که اصطلاح مزبور به زبان فرانسوی برابر مذهب یا مکتب شیعه اختیار شده و از کلمهٔ شیعه، یعنی دستهٔ پیروان فکر یا هدف واحد اقتباس گردیده است و به‌تحقیق، مترادف باکلمهٔ Secta، یعنی فرقه در زبان لاتین می‌باشد. بنابراین "شیعه" عبارت از فرقه یا پیروان مکتبی است که به‌شخصیّت حضرت علی بن ابی‌طالب، داماد حضرت رسول و امام اوّل، از بابت مقام فضل و روحانیّت و اولویّت و مولویّت یکتا و بی‌مثال او گرویده‌اند و شخصیّت بارز معنوی او راکعبهٔ آمال و نقطهٔ اولای قلوب خود قرار داده‌اند. به‌واسطهٔ همین صدق و خلوص و ارادت خاص به‌شخصیّت امام (مترادف با رهبر و راهنما و مرشد و مولا) است که شیعهٔ خاصّ ایران به "شیعهٔ امامیّه" اشتهار یافته و از سایر فرَق شیعه ممتاز گردیده است. با وجود این، در سیاق و سیرهٔ مطالعات علمی مذاهب، شعبهٔ مهم دیگری از این مذهب راکه تحت عنوان "مذهب اسماعیلیّه" معروف شده است، نمی‌توان از مذهب شیعه جدا نمود.

تمایل کلّی عصر ما چنین است که همواره می‌خواهند یک پدیدهٔ مذهبی و معنوی را با علل و عوامل غیرمذهبی توجیه نمایند. برخی علما و محقّقین، زحمات زیادی را بر خود هموار و سعی کرده‌اند پیدایش و قوام مذهب شیعه را با علل و مقتضیّات سیاسی، اجتماعی، جغرافیایی و عللی نظیر آن تفسیر کرده و توضیح دهند.

بدین ترتیب، تنها یک نکته و امر مهم را فروگذار کرده‌اند و آن این است که اگر مشرب یا مذهبی وجود دارد، اوّلین و آخرین دلیل آن، وجود پیروان آن مشرب یا مذهب است. پس اوّلین و آخرین وجه اثبات و توجیه مذهب شیعه، وجود مردمان شیعی مذهب و آراء و افکار آنان است. اگر کلّیهٔ دلایل و مقتضیّات و عالی‌ترین توجیهات نظری را روی صفحهٔ کاغذ بیاوریم، ممکن نیست بتوانیم یک فرد شیعی مذهب را به‌دست آوریم، مگر آن‌که به‌تحقیق در عالم واقع، شکل و حقیقت غیرقابل انکاری از وجدان مذهبی خاص به‌عنوان مذهب شیعه در بین مردمان کرهٔ زمین وجود داشته باشد.

اکنون برای ما میسّر است که خصایص این نوع خاص از شعور دینی و وجدان مذهبی را که شیعه نام دارد، در طیّ تاریخ حیات آن به‌طور وضوح یادداشت کنیم. محض اختصار و احتراز از اطناب کلام، دو خصیصهٔ عمدهٔ آن را که به‌زعم این جانب، قالب اصیل و مشترک هر دو مذهب شیعه و اسماعیلیّه را مشخّص و ممتاز می‌کند، در این مقاله ذکر می‌کنم:

اوّلین آن خصایص، این است که از بین کلّیهٔ صفاتی که انسان معمولاً و عادتاً به خداوند نسبت می‌دهد ــ حتّی در مذاهب توحید و یگانه‌پرستی ــ درحقیقت، هیچ یک، معرّف ذات باری‌تعالی و ادراک حقیقت او نیست. ذات باری توسّط انسان قابل ادراک نیست و با او رابطه‌ای نمی‌توان داشت، مگر بدان وجه و صورتی که خود او اراده کند و به انسان بنماید و ظاهر سازد و آن صورت، الزاماً و اضطراراً بر وفق ارادهٔ خاص او و شکل خاصّ ارادهٔ اوست، و آن صورت و هیأت، صورت انسانی است در صفت کمال، و همین فرد اجلی و انسان کامل در مذهب شیعه به شخصیّت "امام" اطلاق می‌شود.

امام، مظهر وجود باری‌تعالی و تجلّی ذات اوست. البتّه این مفهوم را نباید با مفهوم تجسّد خداوند که در حکمت الهی دین مسیح، مذکور و مقبول است، اشتباه گرفت. این‌جا موضوع "مظهریّت" و تجلّی ذات مطرح است، هر چند مفهوم "تجلّی" و اعتقاد بدان، ما را به‌نوعی از مسیحیّت قدیم که امروز به کلّی در حاشیهٔ مسیحیّت رسمی قرار گرفته است، یعنی مسیحیّت عرفانی[1] نزدیک می‌کند.

خصیصهٔ دوم این‌که متن قرآن کریم که وحی منزَل و کتاب مقدّس مذهب شیعه محسوب می‌شود، غیر از معنای اصطلاحی و ظاهری، حاوی معنایی مستتر، باطنی و معنوی است. دست‌یافتن به این معنی باطنی، مترادف با زنده‌شدن روح به زندگانی جدید، حیات جان و رستگاری و آزادی و آزادگی است. حقیقت این است که اوّلین وارث و نخستین صاحب امانت معنوی پیامبر اسلام، شخصیّت امام اوّل و پس از او سلسلهٔ مستقیم

1. La Gnose

فرزندان وی می‌باشند. به عبارت دیگر، این ودیعهٔ معنوی، ذات و شخصیّت امام است، نه شخصیّت متفرّد تاریخی او، بلکه سرّ ضمیر او که مفتخر بـه التـباس بـعثت و مأمـوریتی جهانی گردیده است. بدین جهت، معرفت تامّ به شخصیّت و ذات امام، به‌منزلهٔ مـعرفت آزادی‌بخش و نجات‌دهندهٔ روح می‌باشد.

دو خصیصهٔ فوق برای تشخیص و تمیز ماهیّت مذهب و معتقدات اقـلیّت شـیعه از مذهب اکثریّت، یعنی سنّت و جماعت در اسـلام و هـم‌چنین بـرای دریـافت قـرابت و خویشاوندی آن با شکل خاصّ مذهبی که در جای دیگر به‌عنوان مذهب "عرفان" ذکر کردیم، کافی و وافی به‌نظر می‌رسد (مشرب عرفان در بطن مسیحیّت پیدا شده، ولی مقدّم بر آن بوده، هم‌چنان‌که امروز می‌دانیم مقدّم بر اسلام نیز بوده است).

قوّت تمرکز و توجّهی که در ضمایر و بواطن مؤمنین بـا اخـلاص بـه‌تفکّر فـلسفی عمیق در باب شخصیّت معنوی امام، قوام بـخشیده و آن شـخصیّت را بـه‌مقام "صـورت نوعی" یا مظهریّت حق و تجلّی ذات ارتقا داده است، به ما اجازه می‌دهد وحدت فکری را که درخلال افتراق در مذهب شیعه استمرار و تداوم یافته است، دریـابیم. در نـزد شـیعهٔ امامیّه، مظهریّت مزبور در شخصیّت‌های مقدّس دوازده امام است که آخـرین آنـها در سنین کودکی در سال ۸۷٤ میلادی با غایب‌شدن خود، تلاش قدرت‌های اهریمنی راکـه به‌نابود ساختن ثروت معنوی امامت در روی کرهٔ زمین کمر بسته بودند، نـقش بـر آب ساخت.

معروف است که امام دوازدهم در آخرالزّمان به‌منظور برقراری حکومت نور مطلق و احیای زمین و آسمان ظهور خواهد کرد. هر چند ما اکنون در زمان غیبت کبرای امام زیست می‌کنیم، لیکن امام غایب، سرور پنهان و حاضر زمان ماست و امروزه کلّیهٔ شیعیان ایران، روی دل به‌سوی او و صورت نورانـی وی دوخـته دارنـد و از صـمیم قـلب، او را دوست می‌دارند و به او متوجّه هستند.

از همان آغاز غیبت امام عصر، یعنی طیّ قرون نهم و دهم میلادی، تفکّر شیعه، سنن

و اصول عقاید خود را طرح‌ریزی می‌کرد و در بین خادمان حکمت الهی شیعه و پایه‌گذاران مشرب مزبور، شخصیّت‌های بزرگ ایرانی مانندکُلینی، ابن‌بابویه و ابوجعفر طوسی را باید نام برد.

این امر، اتّفاقی نیست و دلیلی ندارد که ما حقّ مجاهدان ایرانی و پاس زحمات ایشان را در این‌کار محفوظ نداریم؛ زیرا آلام و مصایبی که در آغازکار، متوجّه فدائیان شیعه شده است، بسیار سخت بوده و قابل انکار نیست. تنها پس از مدّت مدیدی، یعنی در اوایل قرن ۱٦ میلادی، با استیلای سلسلهٔ صفویّه توانستند از تعقیب و شکنجهٔ دشمنان و بدخواهان رهایی یافته و از نعمت مصونیت برخوردار شوند.

امّا در باب عدد دوازده، باید متذکّر شدکه این عدد مقدّس نیز نتیجهٔ حوادث و تجربهٔ زمان نیست، بلکه عددی است ممتازکه صورت نوعی اعدادکامل را معرّفی می‌کند. عدد هفت نیز به‌نوبهٔ خود به همین جهت ممتاز و وجه امتیاز شیعهٔ اسماعیلیّه از شیعهٔ امامیّه می‌باشد.

اعداد مزبور در عین حال، مبیّن ناموس خلقت و مشی موزون شعور مخصوص دینی می‌باشند. به همین دلیل، دو شعبهٔ معتبر را اثناعشری و هفت امامی می‌نامند. شعبهٔ اخیر، یعنی شیعهٔ هفت امامی، فرقهٔ اسماعیلیّه است‌که جنبهٔ باطنی کلام الله و تأویل را بیش از شیعهٔ امامیّه مورد توجّه قرار می‌دهد. این فرقه، معرّف جنبهٔ عرفانی در اسلام است و برخلاف نظر مشهور، به هیچ‌وجه اختراع و ابداع حسن صباح نیست و باز باید توجّه‌کرد که فرقهٔ اسماعیلیّه‌که تجدید حیات و استقرار مرکز ستاد آن در قلعهٔ الموت به‌دست و قدرت حسن صباح بود، به غلط و از روی غرض به‌عنوان یک دستهٔ ماجراجو و فرقهٔ آدم‌کش معرّفی شده و این یک خطای فاحش تاریخی است‌که در مغرب زمین، طیّ قرون شایع‌گردیده است. اطّلاعات دقیق و قابل اطمینانی‌که ما امروز از ماهیّت تلاش و قیام حسن صباح دردست داریم، باید اذهان را بیدارکند تا ناخودآگاه از روی تعبّد، شریک جرم تبلیغات عباسیان نگردند و فرقهٔ اسماعیلیّه راکه تا امروز پاینده مانده است، از این

بی‌حرمتی مصون دارند.

فرقهٔ اسماعیلیّه، نام و شهرت خود را مدیون امام جوانمرگ خود، اسماعیل، فرزند ارشد امام ششم، امام جعفر صادق(ع) می‌باشد که در حدود ۷۶۵ میلادی در آغاز جوانی دار فانی را بدرود گفته است، ولی به‌واسطهٔ نفوذ معنوی امام جوان، حکمت الهی پرمغز و پرمعنایی در بین پیروان خاصّ او به‌وجود آمد. عدّه‌ای از خواص اسماعیل با فِرَق غیرمسلمان و غنوصی‌های بردیصانی، مانوی‌ها و مسیحیان نسطوری مراودهٔ فکری و فلسفی داشتند. بدون شک در بین مؤمن‌ترین و مشتعل‌ترین حواریّون اسماعیل، نهضتی به‌وجود آمده است که هستهٔ مرکزی اسماعیلیّه را تشکیل می‌دهد. سپس دوران تاریک و خاموشی به‌وقوع پیوست تا زمانی که سلسلهٔ فاطمیّه در قاهره به خلافت رسید (۹۰۹ میلادی) و ناگهان مشاهده می‌شود که در این اوان، آثار فلسفی متعدّدی به‌ظهور می‌رسد.

آثار مزبور، طیّ قرون متمادی در کتابخانه‌های اسماعیلی مخفی و دور از اغیار نگاهداری می‌شده است. اکنون چند سال بیش نیست که مطالعهٔ برخی از آن نوشتجات برای ما میسّر گردیده است و باز در این‌جا باید یادآور شویم که شخصیّت‌هایی هم‌طراز ابن‌سینا، قادر به تألیف آثار بکر و اعجاب‌آمیز، طیّ قرون دهم و یازدهم میلادی در ایران ظهور کرده‌اند، مانند ابویعقوب سجستانی، مؤیّد شیرازی، حکیم ناصرخسرو و حمیدالدّین کرمانی.

بعد از افتراقی که در پی مرگ امام المنتصر بالله (۱۰۹٤ میلادی) اتّفاق افتاد، نوعی مذهب اسماعیلی به‌طور مستقل، تحت لوای حسن صباح در قلعهٔ الموت احیا گردید که مرکز ثقل تفکّر آن را توجّه به اصل رستاخیز و نجات روح فردی تلقّی می‌توان کرد. طوفان مغول، طومار سازمان‌های فرماندهی اسماعیلیّهٔ الموت را در ۱۲٥٦ میلادی درهم پیچید، ولی نتوانست ریشهٔ آن را به یک باره از خاک ایران برکند. مذهب اسماعیلیّه در لباس مذهب صوفیه در ایران ادامهٔ حیات یافت و از آن پس، از لحاظ اصول عقاید و ایدئولوژی، دادوستد و آمیختگی قابل توجّهی بین این دو مذهب صورت گرفت که

امروزه بر اهل تحقیق، واضح و مبرهن است.

بدین ترتیب با توضیحات مختصری که معروض افتاد، بر ما کاملاً روشن می‌شود که معنا و مفهوم مذهب شیعه برای ایران از معنا و مفهوم آن به‌طور عام و از تاریخ مذاهب، قابل تجزیه و تفکیک نیست و در اعماق خود، آثار و علایم فکر و نبوغ ایرانی را در راه بی‌انتهای جستجوی حقیقت که به‌طور عام در شعور دینی طایفهٔ انسانی مستتر است، محفوظ داشته و بیان کرده است. رابطهٔ آن را از جهتی با مشرب عرفان[1] نیز به اشاره ذکر نمودیم.

هم‌چنین ملاحظه می‌شود که مفهوم امام با جنبهٔ مظهریّت و تجلّی با مفهوم پیامبر حقیقی در مذهب یهود و مسیحی، یعنی پیروان مسیحیّت اوّلیه که در لوای یعقوب مقدّس حواری در بیت‌المقدّس ظهور کرد، قابل مقایسه است. مفهوم امام دوازدهم و ظهور او، احیاکنندهٔ فکر مذهبی زردشت در باب منجی و روح "سائوشیانت" می‌باشد و بالاخره گروه دوازده امام منسوب به پیامبر از طریق حضرت فاطمهٔ زهرا، گروه مقدّس چهارده معصوم را تشکیل می‌دهند. در گروه اخیر، سیمای درخشان حضرت فاطمه، احیاکنندهٔ مقام قدس و طهارت حضرت مریم است که مسیحیان در شعور دینی خود به مقام و مرتبت حقیقی آن توجّه نکرده‌اند.

بدین‌سان ملاحظه می‌کنیم که مذهب شیعه، علی‌رغم تعبیر و تفسیر کوته‌نظران، مذهبی نیست که تنها حاکمیت امام را جانشین اصل دموکراتیک سنّت و جماعت در جامعهٔ اسلامی کرده باشد، بلکه برعکس، ایمان و اعتقاد به امام غایب، جنبهٔ قدس و اعتبار معنوی خاصّی به‌مذهب شیعه می‌بخشد. بدین‌معنا که هر فرد شیعهٔ مؤمن با حضور قلب، خود را همراه و هم‌عنان امام و پیشوای حیّ طریقت معنوی خود، احساس و ادراک می‌کند و این معنا را فلاسفه به‌نحو دیگر و به‌عبارت دیگر در مفهوم "همزاد ربّانی و

---

1. gnose

آسمانی»[1] که همواره با هر فرد بشر زندگی می‌کند و هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود، اعتبار بخشیده‌اند.

1. Alter ego

گفتار دوم

حکمت اشراق در ایران زمین در سدهٔ دوازدهم میلادی

ترجمهٔ سیّد ضیاءالدّین دهشیری

جای تأسّف بسیار است که تا به امروز، تعداد ناچیزی از دانشمندان معروف به "فلاسفهٔ خاورشناس" به مردم مغرب‌زمین معرّفی شده‌اند، این دانشمندان درحقیقت یا فیلسوف بوده‌اند و یا خاورشناس، و به‌ندرت کسی از اینان را توان یافت که مستجمع هر دو صفت مزبور باشد. نخستین نتیجهٔ وضع مذکور این است که مبادلات علمی عصر که از روی کمال حسن‌نیّت بین شرق و غرب انجام می‌پذیرد، درواقع مبادلهٔ یک جهته می‌باشد. نتیجهٔ دوم این‌که اگرچه در نظر متعلّمین جوان فلسفه در مغرب‌زمین، تصوّر قرن سیزدهم و یا شانزدهم و هیجدهم، اسامی متعدّد و مکاتب اعجازآمیزی را مجسّم می‌سازد، درعوض باید از این امر بیم داشت که متعلّم نام برده، وقتی مثلاً در باب شأن و مقام قرن دوازدهم در ایران زمین از نظر تاریخ فلسفه و معنویّت، سؤالی پیش آید، کُمیتش لنگ و ادراکش قاصر بماند.

با این وصف، معرفت روحانی و فلسفهٔ معنوی ایران در آستانهٔ تهاجم مغول، واجد غنایی بی‌کران و تنوّعی عظیم است. در اقصا نقاط خاوری ایران، در خوارزم، مشرب

تصوّف در ظلّ هدایت و عنایت مقتدای بزرگ طریقت، شیخ نجم‌الدّین کبری راهی نوین درپیش گرفته، به غور و تأمّل در مباحث عرفان نظری پرداخته بود. همین امر، موجب شد عارف مذکور از سایر زهّاد و مرتاضان قرون اوّلیهٔ اسلامی که نام صوفی بر خود نهاده بودند، متمایز و ممتاز گردد.

در خراسان، در نیشابور، شاعر گرانمایه، فریدالدّین محمّد عطّار به تدوین اشعار جزیل و جلیل عرفانی خود به زبان پارسی اشتغال می‌ورزد. در شمال باختری ایران، مذهب اسماعیلیّه در الموت (۱۱٦٤ میلادی) رستاخیزی عظیم و قیامتی کبری، یعنی ظهور اسلام روحانی محض را اعلام می‌دارد. در جنوب باختری ایران، در خطّهٔ فارس، روزبهان بقلی شیرازی به‌تحلیل و تجزیهٔ دقیق و موشکافانهٔ عشق می‌پردازد و در این تحلیل، عشق زمینی و انسانی و معرفت نفس، مقامی را به‌عنوان تمرین مقدّماتی عشق ربّانی احراز می‌کند، و آن مقدّمه‌ای ضروری برای عشق عرفانی می‌شود.

بالاخره شیخ شهاب‌الدّین یحیی سهروردی با کمال شهامت و بی‌باکی به‌طرح نقشه‌ای می‌پردازد؛ وی مشارب و مذاهب ایران کهن و قبل از اسلام را حیات جدید می‌بخشد و فلسفهٔ ابن‌سینا را در طریق نوین راه سپر می‌سازد، بدین‌طریق که در زمرهٔ مسایل فلسفی و حکمی اسلامی و میراث فلسفی یونان در اسلام، فلسفهٔ ایران باستان تجدید حیات می‌نماید و نتایج این تجدید حیات، حتّی در افکار و آثار متفکّران بزرگ ایرانی عصر ما، محسوس و مشهود می‌گردد.

برای تعیین محلّ و مکان این مجاهدت بی‌نظیر، خواهم کوشید به سه مسألهٔ زیر بر سبیل ایجاز پاسخ دهم: سهروردی که بوده است؟ سهروردی چه خواسته است؟ سهروردی چه تأثیر و نفوذی بخشیده است؟

سیمای سهروردی در نظر ما به‌عموم جذبات جوانی متجلّی است؛ زیرا سرنوشت غم‌انگیز و اسف‌بارش، او را در عنفوان شباب از مقاصد وی که مولود شور و الهام او بوده است، دور می‌سازد. سهروردی در سال ۱۱۵۳ میلادی در ولایت جبال در سرزمین قدیم

ماد، در شمال باختری ایران، قدم به عالم وجود نهاد و به‌تعبیر صحیح‌تر، همان‌طور که از نام او مستفاد می‌گردد، در شهر کوچک سهرورد دیده به جهان گشود. این شهر در عهد هجوم مغول ویران گردید، وی در مطلع شباب در شهر مراغه، در آذربایجان، بـه تـعلّم و تحصیل فضایل پرداخت و سپس به‌صوب اصفهان، مرکز ایران عازم گشت و در همان‌جا بود که با سنّت زنده و پایندهٔ مکتب ابن‌سینا مواجه گردید، از آن پس سـالیانی چـند در جنوب خاوری آناتولی[1] عمر بسر برد و در آن‌جا مورد حسن اسـتقبال و اقـبال امـیران متعدّد سلجوقی روم قرار گرفت.

سهروردی درنهایت به سوریه، به حلب رفت و دیگر از آن‌جا رجعت ننمود. در آن دیار، تعصّب مجتهدین قشری، او را بـه حـقیقت مـورد ایـذاء قـرار داد، قشـریّون، او را به‌خاطر یک نکتهٔ اصولی و اسـاسی مـورد حـمله قـرار دادنـد و آن ایـن‌که: آیـا مـحمّد رسول‌الله، خاتم‌النبیّین هست یا نـه؟ بـاری بـه‌عقیدهٔ یک صـوفی و بـه‌خصوص بـه‌زعم سهروردی، معراج آسمانی پیامبر، مرحلهٔ نخستین و مـثل اعـلای هـمان سـیر و سـلوک روحانی است که هر یک از عارفان باید به سهم خود بدان پردازند تا به‌نوبهٔ خود به‌مقام خاتمیّت انبیا مفتخر گردند.

مجتهدین قشـری و مـتعصّب، بـدین‌طریق در نـزد صـلاح‌الدّیـن ایـّوبی، پـیشوای مجاهدین صلیبی پیروز آمدند، هیچ امری حتّی روابط مودّت‌آمیز فرزند صـلاح‌الدّیـن، ملک ظاهر، حاکم حلب نتوانست سهروردی را از هلاک نجات بخشد و وی بـه‌نحوی اسرارآمیز در ۲۹ ژوئیهٔ ۱۱۹۱ م در قلعهٔ حلب رحلت فرمود، در این هنگام، او تازه قدم به سی و هشتمین مرحلهٔ عمر خود نهاده بود. سهروردی عموماً در نـزد صـاحبان تـراجـم احوال، ملقّب به "شیخ مقتول" است و اتباع و اشیاع او خوش‌تر دارند وی را "شیخ شهید" بخوانند.

گرچه عمرش بس کوتاه بود، آثار و مصنّفات قابل توجّهی از او به‌جا مانده است، این آثار، مشتمل‌بر رسایل تـعلیماتی بـه‌زبان عـربی و نـیز جـزواتـی بـه‌زبان فـارسی و

---

۱. آسیای صغیر.

به‌خصوص، متضمّن یک دورهٔ کامل از حکایات کوتاه عرفانی است که سرگذشت و حدیث معنوی نفس خود را در طیّ آن، آهنگ موزون بخشیده و به‌صورت رمان درآورده است و خود، خلّاق و مبدع این نوع ادبیات می‌باشد.

عناوین این مصنّفات نیز خود الهام‌بخش و برای مؤمنین به‌طریقت عشق، کتاب فهارس به‌شمار می‌رود؛ نظیر قصة الغربة الغربیه و رسالهٔ عقل سرخ. مصنّف به ابداع و خلق تماثیل در این آثار توفیق یافته و در قالب صور تمثیلی، مفهوم و معنای سیر و سلوک باطنی و روحی خود را مضمر نموده است. بدین‌طریق، دورهٔ حکایات و قصص عرفانی، بهترین سرآغاز و دیباچهٔ آثار او است.

سهروردی، مبحث و موضوعی را که در مصنّفات مزبور دنبال نموده، بارها با کمال صراحت و وضوح بیان داشته است، برسبیل مثال، وی اعلام می‌دارد که:

> من خواستم مشرب و مذهب حکمای باستان ایران را در باب نور و ظلمت در آثارم، حیات جدید عطا کنم و بار دیگر زنده سازم و در این طریق، مقتدایان و پیشروانی نداشته‌ام.

همین مقصد و مقصود، او را به‌جانب ایجاد تحوّل و انقلابی در عالم معنویّت ایران هدایت نمود، بدین معنا که در نظر او و در پرتو مساعی وی، فلسفه و عرفان از آن پس از یکدیگر انفکاک‌ناپذیر گشتند:

> فلسفه‌ای که با سیر و سلوک روحانی و ماورای طبیعت توأم نباشد و با خلسه و جذبه نپیوندد، عملی لغو و کرداری عبث می‌باشد، سیر و سلوک عرفانی اگر متّکی و مبتنی‌بر مکتسبات فلسفی نباشد، بی‌اساس و بنیاد است.

این امر موجب گردید که شیخ، مباحث اصولی فلسفهٔ مشاء را که روح و جوهره‌اش با چنان آیین به‌طور یقین و صریح توافق نداشت، منهدم سازد. آنچه را که فلاسفه و حکما در طیّ اصطلاحات و عبارات ″وجود″ و ″عدم″ بیان می‌کردند، سهروردی با اصطلاحات ″نور″ و ″ظلمت″ بیان نموده است و از آن هنگام، حتّی ماهیّت و هیأت ماوراءالطّبیعه به‌جانب سیر و سلوک و اشراق و مکاشفه رهنمون گردیده است.

تصنیف عمده و اساسی که سهروردی در آن، مشرب خاصّ خود را مدوّن ساخته و آن را بر اثر الهامات آنی و طبق روایت خودش در روزی خارق‌العاده ابداع نموده، تحت عنوان حکمة‌الاشراق معروف است. مقصود از "حکمت" به‌طور صریح و صحیح، همان فلسفه نیست، بلکه عبارت از "خرد" و "تصوّف و عرفان" به‌مفهوم لغوی کلمه است. "اشراق" به‌معنی نورباران شدن و تابش و لمعان، ولی از نظر ارباب فن، به‌معنی نور مشرقی و فروغ مطلع فجر و شعشعه و جلال بامدادی خورشید به‌هنگام طلوع است.

این عقیده بدین طریق، واجد دو مفهوم و مدلول است: اوّل عرفان و تصوّف شرقی، زیرا متعلّق به شرق می‌باشد و دیگری اشراقی و مشرقی بدان‌جهت که مظهر لمعان و تابش و الهام است؛ زیرا مفهوم مشرق، بذاته واجد دو وجهه می‌باشد: از نظر معنوی و روحانی به‌معنی اشراق و نورباران شدن روح و ضمیر و نوعی معرفت است و از بعضی لحاظ، شبیه به "بامداد" و مطلع رستاخیز روح. این واژه از نظر مکان و زمان و جغرافیا به‌معنی کشور ایران و حکمای باستان ایران است؛ زیرا این حکما و عقلا به‌نحو اعلا و اکمل، خازن خزاین حکمت عرفانی بوده‌اند و بدین ترتیب، سراسر قاموس فنی حکمای ایران باستان به‌خلعت حیات نوین آراسته شده است.

عموم عوالم ضمایر و سرایر و جملهٔ اشباح و اجرام روحانی، جزئی از اجزای عالم اشراق و نورند. عالم اجسام و اجرام مادّی، متعلّق به‌جهان اظلام و تیرگی مطلق و لیالی محض است. در این‌جا دیگر وجود جسم و طبیعت، غیرمقدور و ممتنع است و به‌جای آن، عالم موجودات و کاینات نورانی که در یک لحظه، جمیع این ظلمات را متجلّی و مرتفع می‌سازد، متمکّن گردیده است. معرفت به یک "نوع" طبیعی، مفهومی جز شناختن ملک و فرشتهٔ آن "نوع" ندارد. اتّحاد و اتّصال آیین افلاطونیان و فرشته‌شناسی کیش "زَرَتُشترَه" بدین‌طریق، خود به‌خود و ناخودآگاه انجام می‌پذیرد؛ قاطبهٔ صور ملائک مقرّب دین زردشت، در اصول تکوین از نظر سهروردی متظاهر گشته است.

مبدأ و منشأ این عالم نور که عرصهٔ جولان مشرب نوافلاطونی زرتشتی است، به‌طور

قطع، همان امری است که به‌نحو خاص و مختص در اصطلاح "خورّه" بنابر آیین مزدیسنا منطوی و مندرج است، یعنی همان نور عظمت و جلالی که در پیرامون کاینات و اشیای متعلّق به‌جهان نور و اشراق و به‌گرد مخلوقات و مکونات اهوره‌مزدا هاله افکنده است. همین نور است که منشأ و منبع "تصوّف و عرفان شرقی" است و ابن‌سینا از آن جهت که از این منشأ و اصل بی‌خبر بود، نتوانست مقصود و منظور خاصّ خود را در تدوین حکمة مشرقیه به‌سر منزل توفیق برساند. درعوض، آن‌کس که بدین منشأ و مبدأ واقف گردید، دانست که به چه طریق می‌توان از زندان ظلمات مستخلص گشت.

سراسر حکمت و فلسفهٔ شیخ شهاب‌الدّین به یک امر و حقیقت روحانی و معنوی منجر می‌گردد و آن سبقت و فضیلت خلسه‌آمیز استخلاص از زندان اظلام می‌باشد، و به همین سبب، صور پرعظمتی که بر مشرب اشراق حکم‌روا است، متعلّق به حکما و عقلای معتقد به خلسه و انجذاب، نظیر هرمس، فلوطین (که اخیراً او را با افلاطون اشتباه می‌کنند) و زردشت پیغمبر (یعنی زرتشتره) و یا شاه کیخسرو می‌باشد. اتّحاد افلاطون و زردشت و اقتران اعجازانگیزی را که در مطلع رنسانس در باختر زمین در نزد "ژمیست پله‌تون"[۱] فیلسوف روم شرقی جلوه‌گر است، باید صفت ممیّزهٔ حکمت ایرانی در قرن دوازدهم به‌شمار آورد.

برای جواب دادن به مسألهٔ سوم در باب این‌که طرح عظیم سهروردی چه تأثیر و انعکاسی بخشیده است، باید به‌بیان سراسر تاریخ حکمت در ایران بپردازیم، ولی تنها به‌ذکر این نکته قناعت می‌کنیم که مقتدایان و مفسّران در طیّ قرون و اعصار برای خود مدارجی ایجاد کرده‌اند. حکمت و فلسفهٔ سهروردی به‌خصوص، دورانی به اعلا درجه ثمربخش در عصر تجدید حیات فلسفی معاصر صفویّه، به‌خود دیده است. این حکمت، حتّی محافل و جوامع زرتشتی را تحت سیطره و نفوذ قرار داده و به‌حق، عنوان ملک طلق آنان یافته و بالاتر از آن در عهد سلطهٔ قاجار، موجب پیدایش مصنّفات بزرگتری گردیده

1. Gèmiste Pléthon

و در عصر ما نیز هنوز از نعمت حیات برخوردار است.

خلاصه آن‌که این فلسفه، سراسر عالم معنویت ایرانی را به‌خاتم خود مختوم و به‌نشان خود، موشح ساخته است و بسا تواند بودکه هنوز هم اسم اعظم و رمز رستاخیزهای پیش‌بینی‌ناشدنی را در خود مضمر و نهفته داشته باشد. مجاهدات سهروردی در امر صیانت از وجدان و ادراک ایرانی، عامل قطعی به‌شمار است و این وجدان و وقوف، در ضمن یک حدیث و یک سنّت خارق‌العاده بیان می‌شود و در آن‌جا کلام ذیل به پیامبر اسلام منتسب می‌باشدکه فرمود:

> هرگز با عبارات خصمانه از زردشتیان سخن مگویید؛ زیرا زردشت، پیامبری بود که از جانب پروردگار عشق و محبّت به ایران نزول و هبوط کرده بود.

از خداوند مسألت داریم که این‌گونه کلمات از پیامبر اسلام باشد و معبد آتش، آتشکدهٔ مذهب کهن زردشت، نمود و مظهر مذهب عشق و محبّتی باشدکه در عهد اسلام از جانب صوفیان که با تضادّها و اختلافات عقاید سروکاری ندارند و جنگ هفتاد و دو ملّت، همه را عذر نهاده‌اند، ابراز گشته است، و شاید همین امر به‌حقیقت، رمز تاریخ مذهبی ایران پس از ظهور اسلام باشد.

گفتار سوم
حکمت الهی شیعه در عصر صفویّه

ترجمهٔ سیّد ضیاءالدّین دهشیری

عبارت خطّهٔ صفاهان و یا به قول آندره گدار "مظهر شور و هیجان در عالم خلوت و انزوا" موجب می‌گردد که الهام صحیح و صریحی از این شهر پرجلال و تأمّل و تفکّر در ضمیر ما ایجاد شود. ما نیز به‌نوبهٔ خود در عالم خیال و اندیشه، عزم طواف در میان گلستان‌های سرسبز و سایهٔ گنبدهای مینانشان صفاهان می‌کنیم، ولی آثار و نشان‌هایی که در آن‌جا مورد تفحّص ماست، متعلّق به پیران طریقت و مشایخی خواهد بود که در این مدارس عالی‌قدر، عمر به‌سر برده و به تفکّر پرداخته‌اند و آثار و یادگارهای آن همه اشخاص فانی که به‌کردار افکارشان در باب عالم سپنج و ناپایدار بوده‌اند، ما را منظور نمی‌باشد؛ زیرا تصوّر "مکتب صفاهان" تنها مربوط به تاریخ هنر نیست، بلکه از آنِ تاریخ حکمت و معنویت نیز هست و مقصد و مقصود ما، حصول قرب به رمز مدینهٔ روحی و معنوی است.

با این وصف، اگر این مهم درخور فیلسوفی خاورشناس باشد، هنگامی که فیلسوف مزبور، سر آن دارد که جمعی از مستمعین صاحب‌نظر را به‌دنبال خود بکشاند، ماجرایی

دشوار خواهد بود؛ زیرا به‌طور کلّی فاقد آثار فعّالیّت سابقین به‌منظور قرب و وصول بدان رمز هستیم تا بتوانیم یک سلسله نقاط اتّکا و مراجع را بدان مربوط سازیم.

آستانه‌ای که از آن می‌گذریم، به‌جانب کتابخانه‌هایی سرشار از آثاری جلیل و عظیم باز می‌شود، ولی تعداد بسیاری از این آثار و مصنّفات، به‌صورت نسخ خطّی و یا چاپ‌های سنگی است که کمیاب شده‌اند. دانشمندان ایرانی نسل به نسل، این مصنّفات را به‌یکدیگر انتقال داده‌اند، ولی باختر زمین تقریباً از جمیع مسایل فلسفی که منشأ و الهام‌بخش تفکّرات ایران شیعی مذهب بوده و آن را به‌طریقی که با سایر فرَق اسلامی تفاوت دارد، سوق داده، بی‌خبر مانده است.

از این رجال و دانشمندان که معاصران ″دکارت″ و ″یاکوب بویمه[1]″ و ″لایب نیتس″ بوده‌اند، در تواریخ فلسفهٔ اروپا حتّی نامی به‌میان نیست. از آنان، قریب به بیست نفر را می‌توانم نام ببرم، ولی این نام‌ها برای افراد غیرمتخصّص، فقط هجاهایی عبث و عجیب خواهد بود، با این وصف، همین اسامی، نام شهود و ناظرین آن سیر و سلوک انسانی بوده است که معرفت بدان، مورد علاقهٔ کامل ماست. امّا بعضی از مصنّفین به‌خاطر عدم اطّلاع خود از اشخاص موصوف، وقتی در آثار خود از تاریخ عمومی معنویت سخن می‌رانند، چنین می‌انگارند که در ایران عصر صفوی و قاجار، هیچ امری که مورد علاقهٔ ارباب فلسفه و اصحاب عرفان باشد، به‌وقوع نپیوسته است.

باری بسیار میل دارم برسبیل ایجاز به‌ذکر این نکته بپردازم که درحقیقت در دوران‌های مزبور به قدری حوادث و جریانات عظیم رخ داده است که هنوز هم برای طبقه‌بندی مکاتب مذکور و توصیف اصول آنها دچار اشکال هستیم و تنوّع آن مکاتب و عقاید به‌حدّی است که بایست در انتظار ظهور دوران تشیّع اثناعشری که سابقاً مذهب اقلیّت کشور و مورد تعقیب و تعذیب بوده است، بمانیم تا این‌که مذهب نام‌برده، بزرگ‌ترین حوادث را از سرگذرانیده و مقام مذهب رسمی کشور را احراز نماید. آن‌گاه با

1. Jacob Boehme

پیشوایان طریقت که به‌تمام معنا، مظهر و نمایندهٔ سنّت معنوی سهروردی هستند، مواجه می‌گردیم. اینان، تفحّصات فلسفی و حکمی را با سیر و سلوک عرفانی اهل تصوّف، قرین و توأم می‌سازند.

در این‌جا سیمای جلیل و پیشرو، سیمای میرداماد (متوفّی به سال ۱۶۳۱ م) می‌باشد، وی مقتدا و استاد تفکّر چندین نسل از خلق ایران است، ولی با متألّهین عالی‌قدر و جامع معقول و منقول نیز روبرو می‌گردیم که با وجود این، نسبت به تصوّف، شدیدترین خصومت‌ها را ابراز می‌دارند. در این قسمت، شخصیّت درجهٔ اوّل، مجلسی (متوفّی به سال ۱۷۱۱) است. او کسی است که مصنّفات عظیم و متعدّدی از وی به‌جا مانده و همه، مظهر تشیّع تعصّب‌آمیز و پرخشونت می‌باشد. این آثار، هنوز در عصر ما نیز موجود و مشهور است، ولی در هر عصر و زمان در ایران، شهودی مؤمن وجود داشته‌اند، شاهدی صادق بر این حقیقت که تشیّع واقعی، همان تصوّف است و به‌نحو متقابل، تصوّف اصیل و راستین، چیزی به جز تشیّع نتواند بود.

به همین دلیل، پس از طوفان هجوم افغان‌ها که به دوران سلطنت صفویّه خاتمه داد (۱۷۲۲) تصوّف، تجدید حیات کرد و حیثیت نوین معنوی یافت و در پایان سدهٔ هجدهم با ظهور نورعلیشاه که خود، مرید یکی از صوفیان هندی مقیم ایران بود، ارتقا و اعتلای پرجلال و حشمتی یافت. در همان عهد، حکمت الهی ارباب تشیّع، رونق و حیاتی تازه گرفت و در پرتو تعالیم شیخ احمد احسایی و مکتب او، یعنی مکتب شیخیّه که هنوز در عصر ما نیز در ایران امروز به تمام معنا زنده و فعّال است، با انظاری نوین، عرفان شیعی اوّلیه سر و سامانی دیگر به‌خود دید. باری، این اشارات و تلمیحات موجز و بسیار ناقص، دیگر کافی است تا به ما نشان دهد که در عهد صفویّه و قاجاریه، ناچار بسیاری از جریانات و حوادث عمده و اساسی ساری و جاری بوده است.

باری، میرداماد را به عنوان هادی و راهنما برگزینیم؛ زیرا به‌طور قطع، وی قادر است به ما رخصت ورود و نفوذ در قلب مدینهٔ عرفانی اصفهان را عطاکند. اهمیّت و

منزلتی که وی برای ادراک و وقوف ایرانی قایل است، در ورای لقب معمول که از قدیم به او داده‌اند، یعنی "معلّم سوم" هویدا است. باید در نظر داشت که برحسب سنن و آداب معهود، "معلّم اوّل" ارسطو و "معلّم دوم" فارابی، یعنی حکیم و فیلسوفی که هادی و راهنمای ابن‌سینا است، بوده است.

شخصیّت "معلّم سوم" به‌نحو اتمّ و اکمل، معرّف و مشخّص یک حکیم ایرانی در اعصار جدید می‌باشد. وی فیلسوفی است که به‌نحو کامل، آثار ابن‌سینا را درک کرده، ولی درک و تحلیل این آثار، با نفوذ و رسوخ تعالیم سهروردی، یعنی احیاگر تصوّف و اشراق ایران باستان در قرن دوازدهم توأم بوده است و به همین سبب در ضمیر او، فراست و عقل اهل استدلال و پژوهش به‌صورت سیر و سلوک عرفانی نضج و کمال پذیرفته است و بالاخره وی یک شیعهٔ پرشور است که عمیقاً بر سنن و مباحث حکمت الهی خود مسلّط است و در آن، ید طولایی دارد. شخصیّت بدیع و اصیل وی، جمیع این عوامل و عناصر را با هم پیوند و التصاق داده است. این شخصیّت، نشان‌دهندهٔ خصوصیات وی، هم در زمینهٔ سیر و سلوک معنوی و روحانی شخص او، و هم در مورد تعالیمی که به متعلّمین با استعداد و ممتاز خود افاضه می‌فرموده است، می‌باشد.

گواه بر این سیر و سلوک، دو اعتراف خلسه‌آمیز و پرشوری است که داستان مشروح آنها را میرداماد برای ما به یادگار نهاده است: یکی از آن دو حال، وی را در مسجد حرم قم دست داده و عبارت از مشاهدهٔ بدون واسطهٔ اشباح و صور نورانی بوده است. در این ورد و ذکر، میرداماد، ذوات چهارده معصوم را در پیرامون خود به کردار فرشتگان نگهبان و ملائک محافظ، مشاهده نموده است. آیین و عقاید شیعه، چنان در طرح وجودهای ربّانی که در این دعا مشهود است، مسلّم و مشخّص می‌باشد که امروزه این دعا، ذکر و ورد بسیاری از مؤمنین است.

اعتراف خلسه‌آمیز دیگر میرداماد، حاکی از سیر و وجد و حال شورانگیزی است که در یکی از عزلت‌گاه‌های صفاهان در سال ۱٦۱٤ او را دست داده است و از آن، آیین

ابن‌سینا به‌صورت عقاید ماورای طبیعی پرجذبه و خلسه، عیان است. قطعاً ما باید در این‌جا وقتی از حکمت الهی ارباب تشیّع در ایران آن دوران، سخن می‌رانیم، موضوع مذکور را مرکز توجّه و مطمح نظر خود قرار دهیم. باید متذکّر بود که در آن عهد، در سراسر عالم اسلام به‌جز ایران، فلسفه، دچار سکوت و خمود عظیم گشته بود. نظرات ما در باب مشرب ابن‌سینا، عموماً تنها در باب انعکاس آن در جهان غرب و در آن‌جاکه اصحاب مکاتب قرون وسطای لاتین، فقط به قسمتی از آثار ابن‌سینا واقف بوده‌اند، محدود و مقصور می‌باشد.

اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن سینا جای خود را با سرعت به مشرب ابن رشد سپرده، ولی در ایران، هرگز نظیر چنین وضعی برای حکمت ابن سینا حادث نشده است. در ایران به‌جای ابن رشد، سهروردی قدم به منصهٔ ظهور می‌نهد و اگر در ایران، تأثیر و رسوخ اسلام غربی مشهود می‌افتاد، این تأثیر از آنِ ابن‌رشد نبوده، بلکه متعلّق به شخص دیگری از اعاظم اندلس در قرن دوازدهم و سیزدهم، یعنی "ابن عربی" بوده است که یکی از مقتدرترین چهره‌های عالم عرفان در همهٔ ادوار و اعصار می‌باشد، و در همان حال که در مغرب‌زمین، مشرب ابن رشد به‌صورت مشرب سیاسی ابن رشد در قرن چهاردهم، تحوّل می‌پذیرفت، امری به‌تمام معنا مباین و مغایر وضع مذکور، در ایران به‌وقوع می‌پیوست. بدین‌معنا که آیین تشیّع، مرکّب از مشرب ابن‌سینا و حکمت اشراق که به‌دست سهروردی به‌عنوان میراث ایران کهن گردآوری شده بود، به‌وجود می‌آمد.

حکمت تکوین عالم از نظر ابن رشد، آثار افکار و عقاید ابن سینا را از ارواح و ضمایر ربّانی و آسمانی زایل می‌کرد و سلسله مراتب فرشتگان، تابع عقول محرّک محض افلاک می‌گشتند. باری، این عالم ارواح، سر منزل تفکّر و تصوّر فعال و جهان تخیّل امیال و اهواء، یعنی مکان سوانح مکاشفه و الهام‌آمیز و توهّمات و رؤیاهای تمثیلی بود که در عرصهٔ آن، امثال علیا و افراد اجلا و مثلاً ائمّهٔ اطهار در عالم مکاشفه و مراقبه، مشهود

می‌افتادند. این عالم، عالم واسطه و برزخ بین عـالم مـحسوس و عـالم تـخیّل، و مـدرک، به‌کردار هر دوی این عوالم، حقیقی و ذاتی است.

چه خوب است وقتی به منازعات و مشاجراتی که جهان مـغرب را دچـار تـفرقه و تشتّت و نفاق ساخته، یعنی بـه مشـاجرات اصـحاب حکـمت الهـی و اربـاب فـلسفه، و مناقشات اهل علم و اهل ایمان، و مجادلات اهل تمثیل و اهل تاریخ، و به این‌که عالم برزخ مزبور، محلّ حلّ و فصل این تضادهاست، می‌اندیشیم، اضمحلال و فنای عالم به واسطهٔ مذکور را نیز قیاس و تقویم کنیم. از یمن وجود عالم مزبور، در عوض، دیگر ضـرورتی برای اختیار و انتخاب وجود استدلالی فلسفه و یا وجود اجـباری حکـمت الهـی وجـود ندارد، بلکه طریقی دیگر افتتاح گردیده و آن، طریقت حکمت تصوّف به همان نهجی است که سهروردی بنیان نهاده است. اگر از یکی از پیروان و مریدان میرداماد استفسار کنیم، می‌توانیم به جوهر شیوهٔ خاصّ وی در انتظام عناصر و عواملی که درنهایت امـر، درک خاصّ و مختصّ علمای ایران را در باب عالم به‌وجود آورده است، واقف گردیم.

من از جمیع پیروان و ابدال وی در این‌جا فقط می‌توانم نام دو سـه تـن از مـریدان بلافصل او را ذکر کنم. قبل از همه، نام بزرگ‌ترین و معجزنماترین شاگردان وی، یعنی ملّاصدرا (متوفّی به‌سال ۱۶۴۰) را یـادآور مـی‌شویم. مـلّاصدرا بـه‌نوبهٔ خـود بـر مسـند شیخوخیت و پیشوایی طریقت تکیه زد و به‌ویژه در شیراز به تعلیم و افاضه پرداخت و در آن‌جاست که هنوز هم می‌توان در حجرهٔ محقّر مدرسه‌ای که محل تدریس وی بود، به حال مکاشفه و مراقبه اندر شد. مصنّفات وی که تا به عصر ما دایماً مورد مطالعه و تفسیر بـوده است، دارای چـنان تـصنیف و تـرکیبی مـتّسع مـی‌باشد کـه مـی‌توان مـلّاصدرا را ″سـن تـوماس[۱]″ ایـران نـامید و ایـن امـر، البـتّه درصـورتی مـیسور و مـقدور است کـه ″سن توماس″ بتواند جامع فضایل و کمالات یاکوب بویمه و سوئدنبورگ[۲] باشد و قطعاً

1. Saint-Thomas
2. Swedenborg

این امر، فقط در جامعهٔ ایرانی تصوّرپذیر است.

دو شاگرد و مرید ممتاز دیگر میرداماد، گواهی بر بقای روح و فکر سهروردی در عالم معنویت ایران‌اند. نخست سیّد احمد علوی، پسر عمّ جوان میرداماد که شاگرد وی نیز بوده و سپس داماد وی گردیده است. وی نیز تصنیفاتی جالب توجّه از خود برجا نهاده و به تفسیر بعضی فقرات از آثار ابن‌سینا پرداخته و آنها را با اصول تکوین عالم از نظر مذهب کهن زردشت، قیاس نموده است؛ و بالاخره قطب‌الدّین اشکوری از اهالی سرزمین آذربایجان که تاریخ مشروح و مبسوطی در باب فلسفه نگاشته است و در آن به‌حدّ اکمل، آرا و عقاید شیعه را نشان می‌دهد.

این تاریخ به صورت دوره‌هایی تدوین شده است و از میان آن دوره‌ها، تفکّر شیعه، دوره‌ای را تشکیل می‌دهد که در عین حال از اسلام اهل تسنّن و آرای فلاسفه و حکمای عهد پیش از اسلام متفاوت است. وی نیز به‌نوبهٔ خود و در رتبهٔ خویش، در ورای خطوط ممیّزهٔ قرن دوازدهم، ممیّزات و مشخّصات منجی و امام غایب را موافق با اصول و آیین مزدیسنا، تمیز داده و بدان اذعان داشته است.

آرزو دارم اجمال و ایجازی که در بیان مطالب مزبور رعایت گردید، در آینده جبران گردد. دانشگاه تهران درصدد است تعلیم فلسفه را سازمانی نوین بخشد. حقیقتاً به‌موازات تجدید حیات صوری، تجدید حیات فلسفی ضرورت دارد. ایجاد یک نسل از فلاسفهٔ جوان ایرانی، امری عاجل می‌نماید و عدم حصول این امر، کشور را به خطر بی‌خبری از سرنوشت خود دچار خواهد کرد، ولی این تجدید حیات نباید از طریق ورود کلّی فلسفهٔ غرب در فلسفهٔ ایران انجام پذیرد. تحوّلات و سنن فلسفی ایران و فرنگ، اساساً متفاوت و متباین بوده‌اند و درنتیجه، چنان اقدام تصنّعی و مجعول، خطر بیماری روحی لاعلاجی را دربردارد، ولی میان فلسفهٔ دو سرزمین، نقاط تلاقی و حدّ مشترک نیز وجود دارد.

اگر شیوه‌ای که فلسفهٔ غرب در عصر ما برای درک مفهوم گذشتهٔ خود به کار می‌بندد،

می‌تواند دوستان ایرانی ما را یار و مددکار افتد تا در فلسفه و حکمت کهن‌سال خاصّ خود، مفهوم بشری راکه جویای درک انسان بنفسه است، دریابند، در آن صورت، شکّی وجود ندارد و نخواهد داشت که اگر میرداماد در سه قرن پیش، شایستهٔ عنوان "معلّم ثالث" گردیده است، ما هم در آیندهٔ نزدیک، شاهد ظهور کسی در ایران خواهیم بود که برازندهٔ نام "معلّم چهارم" باشد.

تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام[1]

ترجمهٔ رضا داوری

۱ـ معمولاً گمان می‌کنند که در قرآن معانی و افکار فلسفی نیست (مخصوصاً غربی‌هایی که در این زمینه مطالعه کرده‌اند، چنین رأیی دارند) و فلاسفه و عارفان در آرای خود بهره‌ای از آن نبرده‌اند. باید این مطلب را بررسی کرد و دید که آیا این قول درست است و اگر درست نیست، حکمای اسلامی چه معانی فلسفی و عرفانی در قرآن یافته‌اند.

فلسفهٔ اسلامی قبل از هر چیز، حاصل تفکّر متفکّرانی است که وابسته به حوزهٔ دینی هستند و به‌اصطلاح اهل کتاب‌اند و منظور از کتاب، کتاب منزَل از آسمان و وحی شده به پیامبر است.

بین همهٔ حوزه‌های دینی، یک امر اساسی، مشترک است و آن این که همگی صاحب کتاب مقدّس آسمانی هستند و این کتاب، متضمّن احکام مربوط به حیات دنیا و عقبی است، امّا کار مهم و اساسی، دریافتن معنای حقیقی مضامین کتاب است و وجه

۱. ترجمهٔ فصل اوّل از کتاب تاریخ فلسفهٔ اسلامی *(Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964)* که با همکاری دکتر سیّد حسین نصر و آقای عثمان یحیی نوشته شده و ترجمهٔ آن در مجلهٔ معارف اسلامی، شمارهٔ ۱۱ (خرداد ۱۳۴۹) به چاپ رسیده است.

درایت معانی قرآن، تابع وجههٔ نظر و نحوهٔ تلقّی کسی است که درصدد دریافت آن معانی است؛ در مقابل، تمام اعمال و رفتار و کردار مؤمن نیز ناشی از وجه دریافت و درایت اوست، مؤمن اگر با معانی قرآن انس و الفت پیداکرده باشد و حقیقت زندگی خویش را با آن درآمیخته باشد، وضعی زنداگاهانه (هرمنوتیک) دارد؛ یعنی سر و کار او با تفسیر و تأویل است و در این وضع، معنای حقیقی قرآن که در عین‌حال، معنای زندگی و جهت وجودی او نیز هست، بر وی آشکار می‌شود.

حقیقت معانی قرآن که به این ترتیب با حقیقت حیات مؤمن، هم‌بستگی پیدا می‌کند، حقیقتی است نفس الامری و نفس الامری است حقیقی و همهٔ این معانی را باید در پرتو یک تعبیر اساسی که مفتاح همهٔ تعبیرات دیگر است، روشن کرد و آن تعبیر ″حقیقت″ است.

تعبیر ″حقیقت″ که معانی بسیار دارد، در این‌جا به‌معنای حقیقت وحی الهی است و این معنی در عین این‌که حقیقت است، ذات و کینونت وحی الهی و از آن‌جا معنای معنوی آن است. این‌جاست که می‌توان گفت کتاب منزل، متضمّن انسان‌شناسی به معنایی خاص و ناظر به‌نوعی فرهنگ معنوی معیّن است و در عین حال، راهنمای عمل و مبنای نوعی حکمت. از این حیث، وجوه مشترکی میان عهد عتیق و عهد جدید و قرآن هست، امّا از وجوه اختلاف نیز نباید غافل بود، این مشابهات و وجوه اختلاف در تحلیل و بیان اصطلاحات اصلی و بنیانی معلوم می‌شود.

وقتی غرض و غایت این است که به‌معنای معنوی وقوف یابیم، گویی این قول را نیز پذیرفته‌ایم که قرآن یک معنای غیرمعنوی هم دارد و شاید میان این دو معنی، مراتبی هم باشد که از طریق آن معانی و به مدد آن به‌چندین معنی می‌رسیم.

پس توفیق در این زمینه، بسته به این است که مؤمن خودآگاه، محرم تماشاگه راز شود و افقی فراروی خویش بگشاید که اسرار قرآنی همواره حاکم بر آن است. از طریق این محرم راز شدن، نه‌تنها افق تأویل گشوده می‌شود، بلکه جهانی هم که باید سازمان و

سامان یابد و سلسلهٔ مراتب آن برقرار شود، آشکار می‌گردد.

از این نظرگاه، کتاب آسمانی در عالم مسیحیّت و در اسلام، بنیان‌های درخور خویش را موجب شده و به‌وجود آورده است، در عوض در همان مقیاسی که نحوهٔ تلقّی معنای حقیقی فرق می‌کند، وضعیّت‌ها و مشکلات هر دو جانب متفاوت می‌شود.

۲ ـ اوّلین وجه امتیاز مسیحیّت و اسلام، فقدان سازمان کلیسا در عالم اسلام است. در اسلام، عنایت الهی مستقیماً و نه با وسایط و میانجی‌ها شامل حال مردمان می‌شود، در این‌جا از مقتدایان دینی و مراجعی که گناه‌کسان را می‌خرند و احکام کیش را معیّن می‌کنند، خبری نیست.

در جهان مسیحیّت از قرن دوم میلادی با سرکوبی نهضت مونتانیست‌ها، اقتدار ارباب کلیسا و تفسیر متشرّعانهٔ آنان از عهدعتیق و عهدجدید، جای وحی پیغمبر و به‌طور کلّی آزادی در تأویل و تفسیر معنوی را گرفت.

از سوی دیگر، بسط و سیر تحوّل خودآگاهی، ذاتاً بیداری و رشد خودآگاهی تاریخی را نوید می‌داد. در واقع، تفکّر مسیحی متوجّه واقعه‌ای است که در سال اوّل مبدأ تاریخ مسیحی اتّفاق افتاده است و آن حلول خدا در مسیح است که تعبیر دیگر آن، ورود و حلول خدا در تاریخ است.

درنتیجه وجدان دینی با توجّه و دقّت روزافزونی، معنای تاریخی را که با معنای لفظی و ظاهری یکی شده و معنای کتاب تلقّی گردیده است، مطمح نظر قرار می‌دهد. شک نیست که بسط و گسترش تئوری معروف در باب چهار معنی کتاب را نیز نمی‌توانیم منکر شویم و این چهار معنی از قدیم به این صورت خلاصه شده است: معنای ظاهری و لفظی (تاریخی)، معنای مجازی، معنای عملی و اخلاقی و معنای تأویلی.

با وجود این، امروز خیلی جسارت می‌خواهد که براساس نتایج مستنبط از مطالعات باستان‌شناسی و تاریخی، کتاب منزل را تفسیر کنیم و به آن عنوان "تفسیر معنوی" بدهیم، این‌جا درواقع با مسألهٔ مشکلی مواجه هستیم و آن این‌که چه شده است که کلیسا لااقل

درصورت رسمی خود، تحت استیلای معنای تحت اللفظی و تاریخی کتاب قرارگرفته و به‌تبع این اشتباه، انحطاطی در آن راه یافته که منجر به اشتباه مثال و مجاز شده است؛ گویی تحقیق در معنای معنوی، همان اصالت دادن به معنی مجازی است و حال آن‌که واقع امر، چیز دیگری است.

مجاز، منشأ هیچ اثری نیست، امّا معنای معنوی بساکه انقلابی است، به این ترتیب اگر تأویل و تفسیر معنوی در مسیحیّت صورت‌گرفته است، در حواشی‌کلیسا پدید آمده، تجدید شده و ادامه یافته است. در نحوهٔ تفهّم مسایلی مانند تکوین، مهاجرت، مکاشفات یوحنا و... و تفهّم قرآن و احادیث، میان بویمه و سوئدنبورگ از یک طرف، و شیعیان اسماعیلی و امامیّه (دوازده امامی) و حکمای الهی و عارفان حوزهٔ ابن عربی از سوی دیگر، وجه مشترکی وجود دارد. این وجه مشترک، همان افقی است که سلسلهٔ مراتب عالم در آن قرارگرفته است که بعضی از این عوالم، مثال عوالم دیگر است.

خودآگاهی دینی اسلام، مبتنی بر یک امر تاریخی نیست، بلکه براساس امری مابعد تاریخی (به معنای ورای تاریخ و مافوق آن، نه بعد از تاریخ) قرار دارد. این امرکه مقدّم بر تاریخ تجربی است، همان پرسشی است که در برابر ارواح آدمیان مطرح است که کینونتی قبل از عالم ناسوت داشته است و این پرسش در آیهٔ ۱۷۱ سورهٔ اعراف به این‌صورت آمده است: «ألست بربکم...» و جواب بهجت‌آمیز این سؤال، تجدید یک عهد ازلی مؤمنانه است که بعثت پیامبران نیز در هر دوری، برای یادآوری و تجدید این عهد است و در دور نبوّت، پیامبرانی پیاپی آمده‌اند، امّا آنچه گفته‌اند، صورت ظاهری داردکه "شریعت" است، ولی آیا باید به این‌صورت ظاهر اکتفاکرد یا درصدد تحقیق معنای حقیقی و حقیقت‌کلام الهی بود؟ ناصرخسرو فیلسوف معروف اسماعیلی قرن پنجم می‌نویسد:

> شریعت، صورت ظاهر حقیقت است و حقیقت، جنبهٔ باطن شریعت؛ شریعت، مثال است و حقیقت، ممثول... ظاهر در طیّ ادوار و اعصار تغییر می‌پذیرد، امّا باطن، مربوط به قدرت الهی است که در آن هیچ‌گونه صیرورتی را راه نیست.

۳ـ حقیقت، امری نیست که به صورت یک دستورالعمل از طرف مراجع رسمی دینی معیّن شود، بلکه کسانی باید باشند که خلق را به آن هدایت کنند و راهبر قوم به حقیقت باشند. اکنون دور نبوّت به سر آمده است و دیگر پیامبری نخواهد آمد، به این ترتیب این سؤال مطرح می‌شود که بعد از خاتم‌النّبیین، سیر تاریخ بشر چگونه خواهد بود؟ سؤال و جواب هر دو با تفکّر شیعی اسلامی ارتباط دارد که این تفکّر نیز خود مبتنی بر تفکّر دربارهٔ نبوّت است و امامت به تبع آن مطرح می‌شود.

اصرار دربارهٔ فلسفهٔ نبوّت از نظرگاه شیعیان بدان جهت است که قول به دو قطب شریعت و حقیقت، جزء مبادی تفکّر آنهاست و تشیّع، عهده‌دار تحقیق حقیقت وحی و حفظ و نگاهداری معنای باطنی کلام‌الله است و ضامن بقاء و حفظ معنویّت اسلام نیز همین است. اگر می‌بینیم الهیّات یهودی و مسیحی به‌صورت ایدئولوژی‌های اجتماعی و سیاسی درآمده و جنبهٔ غیردینی یافته است، وضع در اسلام جز این بوده است.

بی‌تردید در شرایط و اوضاع و احوال مختلف، حقیقت اسلام مورد تهدید قرار گرفته است و کم بوده‌اند فلاسفه‌ای که آن اوضاع را به‌نحو عمیق تحلیل کنند و تقریباً عامل تشیّع در این زمینه به کلّی مورد غفلت قرار گرفته است و حال آن‌که سرنوشت فلسفهٔ اسلامی و متناظر با آن، معنای تصوّف را نمی‌توان مستقل از معنای تشیّع مورد تفکّر قرار داد، عرفان اسماعیلی که از تشیّع نشأت گرفته و مسایل بزرگی را پیش آورده و زبان مخصوص به‌خود را دارد، قبل از این‌که حتّی ابن‌سینا به‌دنیا آید، به‌وجود آمده است.

تفکّر فلسفی در اسلام با مسایلی که ناشی از خودآگاهی تاریخی است، مواجه نبوده است، این تفکّر سیر خود را از مبدأ آغاز کرده و به معاد بازگشته است، یعنی درحقیقت، حرکتی مضاعف داشته و صور در ساحت طولی در مکان مورد تفکّر قرار گرفته است، نه در زمان. متفکّران ما جهان را در جهت افقی و روی یک خطّ مستقیم در تحوّل نمی‌دانند، بلکه به سیر طولی و عروج قایل‌اند. گذشته، پشت سر ما نیست، بلکه زیر پای ماست و سلسلهٔ معانی وحی الهی روی این محور قرار دارد و این معانی مربوط به سیر روحانی و

معنوی و مراتب عوالمی است که افق آن، آستانهٔ ماورای تاریخ است. در این‌جا فکر به آزادی سیر می‌کند و مرجع رسمی دینی، مقامی ندارد.

این‌جا باید شریعت را درصورتی که منکر و نافی حقیقت باشد، در مقابل حقیقت قرار داد و مراد از اهل شریعت، کسانی هستند که قشری مذهب‌اند و افق‌ها و چشم‌اندازهای عروج بشر را انکار می‌کنند.

این افق‌ها را اوّلین بار فلاسفه نگشوده‌اند، بلکه این کار از فردای روز رحلت پیامبر آغاز شده است و اگر می‌خواهیم این نکته را دریابیم که چگونه در قرن دهم در عصر صفویّه، فلسفهٔ اسلامی تجدید حیات کرد، باید در تعالیم ائمّهٔ اطهار تأمّل کنیم. این تعالیم در طول قرون، همیشه هادی و راهنمای اهل حقیقت بوده و بسیاری از مسایل فلسفی از آن تعالیم نشأت گرفته است. قول به این‌که عقل فعّال همان جبرئیل (روح‌القدس ـ روح‌الامین) است و بحث معرفت و علم نبوی در بحث المعرفهٔ فارابی و ابن‌سینا و این فکر که حکمت حکمای یونان هم پرتوی از مشکات انوار نبوّت بوده است و حتّی فکر حکمت الهی (تئوسوفی) که نه تئولوژی (الهیات) و نه فلسفه به‌معنای متداول لفظ است، باید از این جمله به‌حساب آید.

سخن درست بگوییم: اوّلین نشانهٔ غیردینی ساختن متافیزیک (مابعدالطّبیعه) جدایی الهیّات از فلسفه است که سابقه‌اش در غرب به اهل مدرسه می‌رسد و همین امر است که منجر به دوگانگی ایمان و علم شده است و فکر حقیقت دوگانه به‌وسیلهٔ ابن رشد یا لااقل نوعی فلسفهٔ ابن رشدی به‌میان آمده است، امّا توجّه به این نکته، مهم و اساسی است که فلسفهٔ ابن رشد درست پیوند خود را با فلسفهٔ نبوّت در اسلام قطع می‌کند و به همین جهت رو به‌تحلیل می‌رود و نابود می‌شود.

به این ترتیب کسانی تصوّر کرده‌اند که ابن رشد، فلسفهٔ اسلامی را به‌تمامیّت رسانده و آخرین کلام آن را گفته است و حال آن‌که ظهور ابن رشد، یک واقعهٔ عرضی و ناشی از غفلت نسبت به تفکّر متفکّران شرق اسلام است.

٤ ـ در این‌جا توجّه خود را منحصراً به چند متن محدود از تعالیم ائمّهٔ اطهار معطوف می‌کنیم. در کلمات این بزرگواران، تعالیمی هست که به ما مدد می‌رساند تا دریابیم چگونه تأویل قرآن و تفکّر فلسفی به هم پیوسته و مربوط شده است. به عنوان نمونه، این فرمودهٔ امام ششم را مورد تأمّل قرار دهیم:

کتاب خدا متضمّن چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف (که مربوط به عالم فوق محسوس است) و حقایق (عوالم معنوی). عبارت برای عوام مؤمنان است و اشارت، مخصوص خواص؛ لطایف قرآنی به اولیا و حقایق آن به انبیا اختصاص دارد.

عبارت، مسموع است و اشارت با درایت و تفهّم معنوی دریافت می‌شود، لطایف را اولیا مشاهده و رؤیت می‌کنند و حقایق قرآنی، ضامن تحقّق تامّ و تمام معنویّت اسلام است.

این ملاحظات، بیان دیگری از این فرمایش امام اوّل است:

هر آیهٔ قرآن، متضمّن چهار معنی است: ظاهر، باطن، حدّ و مطلع. ظاهر برای نقل و باطن برای تفهّم باطنی و حدّ برای تشخیص حلال از حرام و مطلع همان امر الهی است که خداوند از طریق آیات قرآنی اراده به تحقّق آن در افراد بشر می‌کند.

این چهار معنی از جهت تعداد، معادل چهار معنایی است که در عبارت لاتینی مذکور در فوق آمده بود. امّا این‌جا مطلب دیگری به‌نظر می‌رسد و آن این‌که اختلاف در معانی، تابع سلسله مراتب معنوی مردمان است و هر کدام برحسب این‌که در چه مرتبه‌ای از معنویّت و تا چه حد اهل باطن باشند، به این معانی واقف می‌شوند.

امام جعفر صادق(ع) هم‌چنین به هفت وجه نزول و وحی قرآن و نه وجه قرائت و درایت متن کلام الله اشاره می‌کند. پس درحقیقت، بحث از معنای باطنی قرآن، چیزی نیست که در دورهٔ متأخّر مطرح شده باشد؛ زیرا بازگشت آن به تعالیم ائمّهٔ اطهار است و از کلمات آنها نشأت گرفته است. مثلاً عبدالله بن عباس، یکی از صحابهٔ معروف پیامبر، روزی در حضور جمع کثیری از مردم که در عرفات گرد آمده بودند، با اشاره به آیهٔ ۱۲ سورهٔ طلاق که راجع به خلق هفت آسمان و هفت زمین است، خطاب به آنها می‌گوید:

ای مردم، اگر تفسیر این آیه را آن‌طور که از پیامبر شنیده‌ام، برای شما بگویم، سنگسارم می‌کنید.

این قول، وضع اسلام را نسبت به ظاهر آن‌که شریعت باشد، کاملاً ممثل می‌سازد و مسألهٔ نبوّت را به‌صورتی که در تشیّع مطرح شده است، بهتر می‌فهماند و اصل همهٔ این اقوال، حدیث نبوی است که درحقیقت در حکم راهنمای همهٔ اهل باطن است، به‌موجب این حدیث:

قرآن یک ظاهر دارد و یک عمق خفی یا یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی. این معنای باطنی به‌نوبهٔ خود، متضمّن معنای باطنی دیگری است (این باطن نیز خود باطنی دارد، چنان‌که در افلاک می‌بینیم که یکی حاوی همه و دیگران محوی در او هستند)، به این ترتیب، قرآن هفت معنی باطنی و خفی دارد.

این حدیث برای عارفان و شیعیان، اهمیّت اساسی و بسیار دارد و اگر بخواهیم درصدد روشن کردن آن برآییم، ناگزیر باید همهٔ آرای مربوط به مذهب تشیّع را مطرح کنیم.

تعلیم، یعنی کار ارشاد خلق که خاصّ امام است، با کاری که ارباب کلیسا می‌کنند، قابل قیاس نیست. امام، مرد خدا و برخوردار از الهامات غیبی است و از این طریق با حقایق آشنا می‌شود و تعلیم او ذاتاً تعلیم حقایق و معانی باطن است و در آخرالزّمان با ظهور امام منتظَر، وحی کامل می‌شود و همهٔ حقایق آشکار می‌گردد.

۵ـ فکر و حقیقت باطنی که اصل و بنیاد تشیّع است، در خارج از محیط تشیّع هم آثار و ثمراتی داشته و عارفان و فلاسفه نیز به آن توجّه کرده و مسایلی را در این زمینه مطرح کرده‌اند. عارف می‌خواهد در تلاوت کلام‌الله، راز بیان اصیل قرآن را در تجربهٔ باطنی خویش دریابد، امّا این امر، ابداع عارفان مصطلح نیست، بلکه مثال بارز آن را می‌توان در مورد امام ششم دید؛ امام جعفر صادق(ع) روزی پس از ساعت‌ها نماز و عبادت و سکوت توأم با خلسه به شاگردانش می‌گوید:

این آیه را آن‌قدر تکرار کردم که آن را از مَلَکی که بر پیامبر نازل کرده بود،

شنیدم.

به این ترتیب، سابقهٔ تفسیر معنوی قرآن به تعالیم ائمّهٔ شیعه و محادثاتی که با شاگردان خود داشتند، می‌رسد، منتهی متصوّفه، اصول این تفسیر معنوی را مورد توجّه قرار دادند و آنها راگرد آوردند.

کلماتی که در بالا از امام اوّل و امام ششم نقل شد، در مقدّمهٔ تفسیر بزرگ عرفانی روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ هجری ۱۲۰۹ میلادی) آمده است. قبل از او یعنی در قرن ششم، رشیدالدّین میبدی شرح بزرگی متضمّن تفسیر و تأویل عرفانی قرآن به فارسی تألیف کرده است. علاوه‌بر این دو تفسیر عرفانی، عبدالرّزاق کاشانی که شارح بزرگ حوزهٔ عرفان ابن عربی است، به تأویل قرآن می‌پردازد و این هر سه تفسیر بزرگ عرفانی، روشنگر علم عرفانی قرآن است.

کتابی نیز در باب حدیث مربوط به هفت معنای باطنی قرآن، در سال ۷۳۱ هجری (۱۳۳۱ میلادی) نوشته شده است که متأسّفانه نام و عنوانی ندارد. بنابر آرای مندرج در این کتاب، هفت معنی قرآن متعلّق به هفت گروه از اهل معنی است و به عبارت دیگر، اهل باطن برحسب این‌که به کدامیک از این هفت معنی رسیده باشند، مرتبه و مقامشان معیّن می‌شود؛ زیرا هر یک از این مراتب معانی، مربوط به یک وجه زندگی و مرتبط با احوال باطنی است و علاءالدّولهٔ سمنانی به تبع قول به این هفت معنی که ناظر به هفت مرتبهٔ حیات معنوی است، تفسیر خود را نوشت.

علاوه‌بر این، فلاسفه یا عارفانی هستند که به‌تأمّل دربارهٔ حقیقت یک سوره پرداخته و آن را تفسیر و تأویل کرده‌اند (مثلاً سورهٔ نور و...) و اینها در مجموع، اهمیّتی خاص دارند، به‌طور مثال، ابن‌سینا چندین سوره از سور قرآن را تفسیر کرده است که در این‌جا به‌عنوان نمونه، سرآغاز تفسیر او را از سورهٔ فلق می‌آوریم:

قل أعوذ بربّ الفلق، یعنی پناه می‌برم به مرجعی که ظلمت لاوجود را با نور وجود روشن می‌کند و اوست که اصل و مبدأ همه چیز و واجب‌الوجود بنفسه است و این فلق

که صفت ذات جمال مطلق اوست، در هویّت او هست؛ موجود اوّل که از او صادر می‌شود (عقل اوّل) شر در آن وجود ندارد، مگر آنچه مکتوم در تحت انبساط نور موجود اوّل است؛ یعنی کدورتی که لازم ماهیّتی است که از ذات آن ناشی می‌شود.

این چند سطر کافی است تا نشان دهد که چرا و چگونه تفسیر قرآن در میان منابع تفکّر اسلامی مقام مهمی دارد. چند مثال دیگر را نیز می‌توان برسبیل نمونه ذکر کرد... در میان آثار بزرگ ملّاصدرای شیرازی (۱۰۵۰ هجری) یک تفسیر عرفانی هست که فقط شامل چند سوره می‌شود، با وجود این، تعداد صفحات آن به هفتصد می‌رسد، سیّد احمد علوی، معاصر و همدرس صدرالمتألّهین (سیّد احمد و ملّاصدرا هر دو شاگرد میرداماد بوده‌اند) تفسیری فلسفی بر قرآن نوشته است، ابوالحسن عاملی اصفهانی (۱۱۳۸ هجری) تأویلی تحت عنوان مرآت‌الانوار تصنیف کرده است که حقیقتاً مقدّمه‌ای است بر تفسیر و تأویل قرآن براساس عرفان شیعی. کسانی از حوزهٔ شیخیّه نیز بعضی از سور و آیات را به‌صورتی عرفانی تفسیر کرده‌اند، و بعد از اینها باید از تفسیر بزرگ سیّد محمّدحسین طباطبایی یادکرد (تفسیرالمیزان).

در ابتدای قرن نوزدهم (قرن سیزدهم هجری) یک حکیم الهی شیعه به‌نام جعفر کشفی به این امر پرداخت که مقام و موقع تفسیر معنوی را مشخّص کند، او تفسیر معنوی را شامل سه مرحله می‌داند: تفسیر، تأویل و تفهیم.

"تفسیر" به‌معنای دقیق کلمه، بیان معنای تحت‌اللّفظی عبارت است و این کار براساس علوم رسمی اسلامی که شریعت باشد، به عمل می‌آید. "تأویل" که در اصل به معنای رجوع به اصل یا چیزی را به اصل اوّل یا صورت نوعی آن رساندن است، علمی است که اساس آن، توجّه معنوی و الهامات غیبی است، و این مرتبه و مقام فلاسفه‌ای است که به‌طور نسبی در این راه سلوکی کرده باشند، و بالاخره "تفهیم" که اعلی‌مرتبهٔ تفسیر و علمی است که اساس آن، فعل دریافتن است، نور علمی است که خدا در دل شخص می‌تاباند و درحقیقت، الهاماتی است که خداوند در عین حال، فاعل و متعلَّق و غایت آن است؛ یعنی این الهامات از او سرچشمه می‌گیرد و به‌وسیلهٔ او و خواست

اوست که به ما می‌رسد و بالاخره غرض و غایت آن هم اوست، و این عالی‌ترین مرتبهٔ فلسفه است.

نکته در این‌جاست که این مؤلّف، حوزه‌های فلسفی را به تبع مراتب و مقامات تفهّم، تقسیم می‌کند:

علم تفسیر، متضمّن فلسفه نیست، امّا در ارتباط با حقیقت، متناسب با فلسفهٔ مشائی است. علم تأویل، نظیر فلسفهٔ رواقی است؛ زیرا مربوط به حجاب و رواق می‌باشد (در باب فلسفهٔ رواقی و تصوّری که مسلمین از این فلسفه داشته‌اند، تاکنون در عالم اسلام تحقیقی نشده است.) علم تفهیم یا تفسیر عالی، علم شرقی (حکمت اشراق یا حکمت مشرقی، یعنی حکمت سهروردی و صدرالمتألّهین شیرازی) است.

۶ـ وجیزهٔ بی‌عنوانی که در بالا از آن یاد شد، به ما کمک می‌کند که مسایل اساسی تفسیر را که قواعد آن را ائمّهٔ شیعه تعلیم داده‌اند، مطرح کنیم، در آن کتاب مسایل زیر مطرح شده است: چگونه کلام الهی که به زبان خاص و در برههٔ معیّنی از زمان بر پیامبر نازل شده است، مبیّن حقیقت ازلی و ابدی است و این حقیقت ازلی و ابدی چگونه به تعبیر و بیان آمده است؟ و وحی الهی چگونه صورت زبانی به‌خود می‌گیرد؟

مطالعهٔ این متن که فیلسوف عارف در آن چنین سؤالاتی را مطرح می‌کند، ممکن است به ما بفهماند که مؤلّف آن، جدال پرسر و صدایی را که معتزله دربارهٔ حدوث قرآن برپا کرده بودند، چگونه تلقّی می‌کند. (در قرن سوم هجری، این مسأله که آیا قرآن قدیم است یا حادث، عالم اسلامی را تکان داده بود.)

از نظر متکلّمان معتزلی، قرآن حادث است و این قول را مأمون، خلیفهٔ عباسی در سال ۸۳۳ میلادی به‌عنوان رأی و عقیدهٔ رسمی اعلام کرد و از آن وقت، دورهٔ وحشت و عذاب برای منکران این قول شروع شد، تا این‌که پانزده سال بعد، متوکّل وضع را برگرداند. به هر حال برای فیلسوف عارف، این مسأله‌ای است که طرح آن درست نیست، حادث و قدیم در حکم بالا ناظر به یک مرتبهٔ واقعیّت نیست و مهم این است که رابطهٔ حقیقی این دو، یعنی کلام بشری و کلام الهی را دریابیم.

قدرت خلافت که یک بار جانب این رأی و بار دیگر، جانب رأی مقابل را گرفته بود و متکلّمان که یکی از این دو قول را منکر بودند، آن‌قدر اطّلاع فلسفی نداشتند که از حدّ این مسأله فراتر بروند، تمام سعی ابوالحسن اشعری، متکلّم بزرگ، مصروف بازگشت به ایمان است، بی‌آن‌که بپرسد این بازگشت چگونه و از چه طریق میسّر است، امّا طرح مسألهٔ فیلسوف عارف، هر اندازه موافق طبع متکلّمان نباشد، کمتر خوشایند فیلسوف و محقّق غربی است. فیلسوف غربی وقتی می‌خواهد چنین مسأله‌ای را حل کند، تفسیر معنوی را منکر می‌شود و با طرح بحث تاریخی، مسأله را در زمینه‌ای مطرح می‌کند که زمینهٔ حقیقی آن نیست و آن را در افقی قرار می‌دهد که درواقع منتج از مقدّمات فلسفهٔ جدید غربی و بیگانه با این قبیل معانی است.

ذیلاً دو نمونه می‌آوریم تا بدانیم که محقّقان غربی چگونه مسایل را مطرح می‌کنند و تعلّق خاطرشان در طرح مسایل چیست. یک دسته به‌طور مثال، وقتی می‌خواهند دربارهٔ پیامبر به مطالعه بپردازند، از طریق شناختن محیط و تعلیم و تربیت و نبوغ و استعداد او وارد می‌شوند، و دستهٔ دیگر می‌خواهند فلسفه را تابع تاریخ فلسفه کنند و حال آن‌که باید پرسید آیا حقیقت امر تاریخی است؟ و چگونه تاریخ حقیقت است؟

فیلسوف عارف در برابر تعلّق خاطر اوّل، علم نبوی را قرار می‌دهد تا نشان دهد که چگونه کلام الهی، صورت کلام بشری پیدا کرده است و در واقع تفسیر و تأویل عرفانی، ناظر به تفهیم احوال پیمبران و مخصوصاً پیامبر اسلام است و بی‌آن‌که به رابطهٔ پیامبر با زمان خویش بیاندیشد، به وجه رابطهٔ او با منبع ازلی که محلّ صدور وحی است و کیفیّتی که با آن بیان و تقریر وحی می‌کند، می‌پردازد.

در برابر تعلّق خاطر دوم، یعنی تعارضی که اصالت امور تاریخی[1] با آن درگیر است، فیلسوف عارف این نکته را طرح می‌کند که ذات (کینونت) ابدی حقیقت قرآن، کلام الهی و کلمهٔ حقّ است و راز دوامش در این است که باطنی الهی دارد که از آن منفک

1. historicisme.

نیست و بی‌آغاز و بی‌انجام، یعنی ازلی و ابدی است.

پیداست که ایراد خواهند کرد که در این صورت هرچه هست، حوادث و امور ازلی و ابدی است، امّا آن وقت مفهوم حادثه را چه کنیم و چگونه اطوار و رفتار ابراهیم و موسی را مثلاً قبل از آن‌که به دنیا آیند، بی‌تمحّل وگزافه دریابیم؟ مؤلّف جواب می‌دهد که این نوع ایراد، مبتنی بر یک نوع تصوّر کاملاً موهوم است، وانگهی سمنانی که معاصر اوست، با زبان فنّی، میان زمان آفاقی (زمان کمیّ همجنس و مستمرّ تاریخ معمولی) و زمان انفسی، یعنی زمان باطنی و معنوی و زمان کیفی محض فرق می‌گذارد و قبل و بعد دیگر بسته به این‌که به کدامیک از این زمان‌ها مربوط باشد، معانی متفاوت پیدا می‌کند، آن‌وقت حوادثی هست که کاملاً واقعی است، امّا واقعیّتش از نوع واقعیّت حوادث تاریخ تجربی نیست.

علاوه بر این، باز هم سیّد احمد علوی (قرن یازدهم هجری) که ذکرش گذشت، این مسأله را مطرح می‌کند و از آن‌جا به ادراک یک بنیان ابدی می‌رسد که در آن، نظام همزمانی صور، جایگزین صور متوالی می‌شود و به این ترتیب، مکان، جای زمان را می‌گیرد؛ یعنی متفکّران ما درمی‌یابند که صور در مکان هستند، نه در زمان.

۷ـ ملاحظاتی که ذکر شد، روش تفهّم و درایت را که اصل تفسیر معنای حقیقی قرآن است، روشن می‌سازد و این همان روش "تأویل" است. شیعیان عموماً و اسماعیلیان خصوصاً، از آغاز و از اصل، استادان بزرگ تأویل هستند و هرچه امروز بیشتر فکر تأویل نسبت به عادات و روش‌های متداول و رایج، بیهوده و زائد به نظر آید، اقتضای توجّه به آن بیشتر می‌شود و اگر آن را در عالم خاصّ آن منظور کنیم، به هیچ وجه جنبهٔ ساختگی ندارد.

تعبیر تأویل باکلمهٔ تنزیل، در عین حال که متقابل هستند، مکمّل یکدیگر نیز می‌باشند. "تنزیل" مخصوصاً به شریعت مربوط است و مراد از آن این است که کلام الهی به وسیلهٔ فرشتهٔ وحی از عالم بالا بر پیامبر نازل شده است. "تأویل" برعکس، برگرداندن و

رجعت دادن به اصل است و مراد از آن، بازگشت به معنی حقیقی و اصل کتاب است؛ پس آن‌کس که به تأویل می‌پردازد، از ظاهر بیان، اعراض می‌کند تا به حقیقت آن (کلام پیر) بازگردد، تأویل درواقع به مثابهٔ تفسیر درونی و باطنی و رمزی است.

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن، فکر و حقیقت هادیه (عقل هدایت یا امام از نظر شیعیان) رخ می‌گشاید و با کلمهٔ Exegesis لاتین، فکر هجرت به خاطر می‌آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکّر اصیل و باطنی است.

از نظرگاه عرفان اسماعیلی، کار تأویل توأم با یک ولادت روحانی است، به این معنی که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست، امّا این تفسیر و تأویل، نوعی علم میزان است، از این نظرگاه، روش کیمیاگری جابر بن حیّان، موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن، اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفیّ است.

زوج‌های دیگری از این کلمات و اصطلاحات هست که بی‌مدد آنها نمی‌توان به عمق تأویل پی برد، مانند مجاز در برابر حقیقت؛ مجاز صورت ظاهر و استعاره است و حال آن‌که مراد از حقیقت، حقیقتی است نفس‌الامری و نفس‌الامری است حقیقی، پس این معنای باطنی را که باید کشف کرد، ظاهر و استعاره نیست، بلکه ظاهر کتاب، متضمّن حقیقت و فکر است؛ ظاهر، همان کلام لفظی و شریعت و متن مادی و لفظی کتاب است، امّا باطن نامکشوف است. متن ناصرخسرو که در بالا آن را نقل کردیم، به‌خوبی تقابل بین ظاهر و باطن را نشان می‌دهد (ظاهر، عنوان باطن است).

خلاصه سه زوج اصطلاح عربی زیر، یعنی شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل که نسبتشان نسبت مثال و ممثول است، ملازم یکدیگرند و این هم‌بستگی قویم است که می‌تواند ما را از اشتباه خطرناک میان مثال و مجاز حفظ کند. مجاز، یک صورت کم و بیش سطحی حاصل از تعمیم و انتزاع است که این هر دو از طرق دیگری کاملاً قابل

شناسایی و تبیین هستند. مثال، تنها تعبیر و بیان ممکن ممثول است و وقتی ممثول می‌گوییم، مراد همان مدلول مثال است و این معنی هرگز یک باره و برای همیشه روشن و واضح نشده است.

ادراک مثالی، نوعی استحاله در معلومات بی‌واسطه (محسوس، لفظی) ایجاد می‌کند و آن را به‌صورت مظهر در می‌آورد. اگر این استعلا نباشد، محال است که بتوانیم از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر سیر کنیم، امّا این امر با امر دیگری تقابل دارد و آن این‌که اگر عوالم کثیری که در یک سلسلهٔ طولی قرار گرفته‌اند، نباشد، تأویل مثالی هم منتفی می‌شود و اثر و معنای خود را از دست می‌دهد، در بالا هم به این معنی اشاره شده است.

پس این تأویل مبتنی بر یک حکمت الهی است که بنابراین حکمت، عوالمی وجود دارد که هر کدام از آنها مثال دیگری است: عوالم غیرمحسوس و معنوی، عالم کبیر یا انسان کبیر و عالم صغیر. این معانی تنها در حکمت الهی اسماعیلی بیان نشده است، بلکه ملّاصدرا و حوزهٔ او این فلسفهٔ صور مثالی را بسط داده‌اند.

این نکته را نیز باید متذکّر شد که سیر تفکّری که به تأویل می‌انجامد و نحوه و وجه ادراکی که این معنی بر آن مبتنی است، به یک صورت کلّی فلسفه و فرهنگ معنوی مربوط است، و چنان‌که در حکمت اشراق و مخصوصاً در فلسفهٔ ملّاصدرا می‌بینیم، تأویل، مسألهٔ خودآگاهی خیالی را به‌میان می‌آورد که فلاسفهٔ اشراقی و مخصوصاً ملّاصدرا با قوّت و قدرت، کارکرد و سهم برتر و ارزش عقلی آن را مبرهن ساخته‌اند.

این فقط قرآن نیست که ما را با این امر غیرقابل تحویل مواجه می‌سازد؛ در مورد تورات هم وضع به همین منوال است، و آن این‌که بسیاری از خوانندگان وقتی در مسایل قرآن یا تورات تأمّل می‌کنند، معنایی غیر از معنای ظاهری از کتاب درمی‌یابند و این یک امر ساخته و پرداختهٔ سطحی روح نیست، بلکه ادراکی است از طریق محرم اسرار شدن و این ادراک به اندازهٔ ادراک یک آهنگ یا رنگ غیرقابل تحویل است. قسمت بزرگی از ادبیات فارسی مربوط به همین مورد است و در زمینه‌های مختلف، مانند حماسهٔ عرفانی و

شعر بزمی ظاهر شده است.

آغاز این امر را باید قصّه‌های مثالی سهروردی دانست که نمونهٔ آن را ابن‌سینا به‌دست داده و در سهروردی به کمال رسیده است. یاسمین عاشقان مؤمن در کلام روزبهان شیرازی، مؤیّد معنای نبوی جمال و زیبایی سراسر موجودات است و خود به‌خود، صور محسوس را به‌طور بنیادی و مدام تأویل می‌کند. کسی که معنای کلام روزبهان را دریافته است و می‌داند که مثال، دیگر مجاز نیست، از این معنی متعجّب نخواهد شد که به‌عنوان مثال، بسیاری از خوانندگان ایرانی از شعر حافظ شیرازی، نوعی معنای عرفانی در می‌یابند.

هرچند این ملاحظات بسیار موجز است، تقرّر مرتبه‌ای که متن کتاب در آن مورد تفهّم بوده است، می‌تواند سهم قرآن را در تفکّر فلسفی اسلام به‌ذهن متبادر سازد. بالاخره اگر آیات قرآنی به این ترتیب می‌تواند در اقامهٔ یک برهان فلسفی دخیل باشد، به دلیل آن است که مرجع بحث المعرفهٔ علم نبوی است؛ بدین لحاظ، جدایی دین از فلسفه (عرفی شدن فلسفی) که ریشهٔ آن را در مغرب زمین باید در تفکّر اسکولاستیک لاتین یافت، در اسلام به‌وجود نیامده است.

اکنون اگر این فلسفه، یک کیفیّت نبوی دارد که منشأش قرآن است، تاروپود آن میراث کلّی گذشته‌ای است که به آن حیات تازه و بسط اصیلی می‌دهد و آثار متعلّق به این گذشته را چندین نسل از مترجمان به‌عربی برگردانده‌اند (از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی یا بی‌واسطه از یونانی به عربی).

عالَم مثال[1]

ترجمهٔ سیّد محمّد آوینی

قصد من از انتخاب دو کلمهٔ لاتینی Mundus Imaginalis (عالم مثال) برای عنوان مقالهٔ حاضر، این است که یکی از مراتب کاملاً متمایز هستی را که با شیوهٔ ادراک مشخّصی متناظر است، تشریح کنم. اصطلاحات لاتینی، این امتیاز را دارد که مأخذی ثابت و فنی در اختیار ما می‌نهد و ما می‌توانیم معادل‌های کم و بیش مبهم آنها را در زبان‌های جدید غربی با آن قیاس کنیم.

در آغاز سخن باید به نکته‌ای اعتراف کنم. چندی پیش، انتخاب این دو کلمه به‌تدریج برایم اجتناب‌ناپذیر شد، چراکه استفاده از کلمهٔ "خیالی"[2] در آنچه بایستی ترجمه یا وصف می‌کردم، به هیچ وجه نمی‌توانست مرا راضی کند. مقصود من، ابداً خرده‌گیری از کسانی که کاربرد متعارف زبان، وادارشان می‌سازد تا به این کلمه توسّل

---

۱. این مقاله از مأخذ زیر ترجمه و در مجلّهٔ نامهٔ فرهنگ، سال سوم، شمارهٔ ۲ و ۳، پیاپی ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پاییز ۱۳۷۲) چاپ شده است:

Henry Corbin on Imagination: Mundus Imaginalis Or The Imaginary and the Imaginal. Golgonoozu Press, 1976.

2. Imaginary

جویند، نیست؛ زیرا همهٔ ما صرفاً می‌کوشیم معنای ثبوتی آن را ارزیابی کنیم. امّا به رغم همهٔ تلاش‌هایمان نمی‌توانیم مانع از آن شویم که کلمهٔ "خیالی"، به تعبیری متعارف و نسنجیده، با امر "غیرواقعی" که خارج از حیطهٔ هستی قرار دارد، و اجمالاً با امری "اوتوپیایی"[۱] یکی انگاشته شود.

من مطلقاً ناگزیر بودم اصطلاح دیگری بیابم، چراکه حرفه و انگیزهٔ درونی‌ام، طیّ سال‌های متمادی، ایجاب می‌کرد به تفسیر متون فارسی و عربی بپردازم. اگر تنها به کلمهٔ "خیالی" اکتفا می‌کردم، حتّی با وجود مراعات همهٔ جوانب حزم و احتیاط، بدون تردید در درک معنای آن متون به خطا می‌رفتم. هم‌چنین مجبور بودم برای پرهیز از گمراه کردن مخاطب غربی که باید از روش فکری قدیمی و ریشه‌دار خود برحذر داشته شود تا به مرتبه‌ای دیگر از واقعیّت چشم بگشاید، تعبیر تازه‌ای پیدا کنم.

اگر در زبان فرانسه (و انگلیسی)، کلمهٔ "خیالی" را مترادف کلمات "غیرواقعی" و "اوتوپیایی" می‌دانیم، این امر بدون شک، عارضهٔ چیزی است که با مرتبه‌ای از هستی که من آن را Mundus Imaginalis می‌نامم و حکمای الهی اسلام، آن را "اقلیم هشتم"[۲] می‌خوانند، تعارض دارد. پس از بیان شرحی مجمل از این مرتبهٔ واقعیّت، به مطالعهٔ قوّه‌ای که آن را ادراک می‌کند، یعنی "ادراک خیالی"[۳] (مخیّله) یا "تخیّل ادراکی"[۴] خواهیم پرداخت. و در پایان سخن، از تجارب آنان که حقیقتاً در آن عالم بوده‌اند، نتایجی چند خواهیم گرفت.

۱ ـ ناکجاآباد یا اقلیم هشتم

ضمن سخن، کلمهٔ "اوتوپی" را به کار بردم. عجیب است که مؤلّفان موردنظر ما در

1. Utopian
2. Eighth Clime
3. Imaginative Consciousness
4. Cognitive Imagination

زبان فارسی از اصطلاحی استفاده می‌کنند که ظاهراً معادلِ زبان‌شناختی اوتوپی است؛ "ناکجاآباد"، سرزمین لامکان که در عین حال، سرزمین همه چیز است به جز یک اوتوپی.

به حکایات بسیار زیبایی که هم مکاشفه‌آمیزند و هم حاکی از رازآموزی روحانی[1]، و توسّط "سهروردی"، شیخ جوانی که "احیاکنندهٔ حکمت ایران باستان" بود و در ایران اسلامی (سدهٔ دوازدهم م.) می‌زیست، نگاشته شده‌اند، نظری بیافکنیم. سالک در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد که او "کیست" و "ازکجا" می‌آید؟ اساساً این حکایت‌ها، مکاشفهٔ عارف غنوصی[2] را باز می‌گویند که در قالب سرگذشت "غریب"، اسیری که شوق بازگشت به وطن دارد، بیان می‌شود.

در آغاز حکایتی که سهروردی آن را عقل سرخ[3] نامیده است، اسیر که به‌تازگی از بند موکّلان خود گریخته ــ یعنی موقّتاً عالم تجربهٔ حسّی را ترک کرده است ــ خود را در صحرا در حضور کسی می‌یابد که از دید او گویی واجد همهٔ مواهب جوانی است. از این‌رو از او می‌پرسد: «ای جوان، ازکجا می‌آیی؟» و در پاسخ می‌شنود: «ای فرزند، این خطاب به خطاست. من اوّلین فرزند آفرینشم (به تعبیر غنوصی، مخلوق اوّل[4]) تو مرا جوان همی‌خوانی؟» مبدأ او ما را در مسیر یافتن علّت سرخی اسرارآمیزش دلالت می‌کند؛ رنگ سرخ، رنگ وجودی است که نور مجرّد است و تابندگی‌اش به‌واسطهٔ سیاهی حاکم بر جهان مخلوقات زمینی، به سرخی شفق تقلیل یافته است. «از پس کوه قاف می‌آیم...

1. Spiritual Iniliation

2. Gnostic

۳. Crimson Archangel. ترجمهٔ رسالهٔ عقل سرخ به زبان فرانسه در مجموعهٔ دربارهٔ اسلام ایرانی، وجوه معنوی و فلسفی، جلد دوم، کتاب دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران، پاریس(گالیمار)، ۱۹۷۱ آمده است. برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه به‌طور خاص به کتاب هفتم از جلد چهارم همین مجموعه دربارهٔ "امام غایب" (عجّ) رجوع شود.

4. Protokistos

آشیان تو نیز آن جایگه بود... و تو چون از بند خلاص یابی، به آن جایگه خواهی رفت.»

کوه قاف، کوهی کیهانی است که قلّه به قلّه و درّه به درّه، از فلک‌هایی که یکدیگر را در بر می‌گیرند، تشکیل شده است. پس راهی که از آن عبور می‌کند، کجاست؟ چه مسافتی باید پیموده شود؟ گفته‌اند: «چندان‌که روی، باز به مقام اوّل توانی رسیدن»، هم‌چون عقربهٔ قطب‌نما که همواره به سوی قطب مغناطیس گرایش پیدا می‌کند. آیا معنای این سخن آن است که خود را ترک می‌کنی تا به خود بازگردی؟ نه کاملاً، زیرا در این میان، حادثه‌ای بس خطیر، همه‌چیز را تغییر می‌دهد. "خود"ی که شخص در آن‌جا، در پس کوه قاف، پیدا می‌کند، خودی برتر است؛ خودی که در مقام "تو" (مخاطب) قرار می‌گیرد. رهرو باید هم‌چون خضر (پیامبر مرموز؛ ایلیا، آوارهٔ ابدی یا همزاد) در چشمهٔ آب حیات شستشو یابد:

> هر که معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسد. چون از چشمه برآمد، استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف، برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی، از پشت دست به درآید. اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.

"ناکجاآباد" تعبیر غریبی است. این تعبیر در فرهنگ‌های زبان فارسی وارد نشده است و تا آنجاکه من می‌دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه‌های زبان فارسی خالص، آن را وضع کرده است. معنای تحت‌اللّفظی آن، شهر یا سرزمین (آباد) لامکان (ناکجا)ست. به همین جهت، این اصطلاح ممکن است در نگاه اوّل، معادل دقیق کلمهٔ "اوتوپی" به نظر برسد که آن هم به‌نوبهٔ خود در هیچ یک از فرهنگ‌های کلاسیک زبان یونانی وارد نشده است و "توماس مور"[۱] آن را به عنوان مفهومی انتزاعی، دالّ بر فقدان هرگونه موضع یا موقعیّت مشخّص در فضایی که از سوی حواسّ ما قابل کشف و کنترل باشد، جعل کرده است.

ترجمهٔ ناکجاآباد به اوتوپی، ممکن است لفظاً و بر پایهٔ علم اشتقاق لغات صحیح

---

۱. Thomas More (۱۵۳۵ـ۱۴۷۸م.) سیاستمدار و نویسندهٔ انگلیسی.

باشد، امّا من معتقدم که این کار، سوء برداشتی از مفهوم و مقصود نهفته در این اصطلاح، و نیز سوء تعبیری از معنای تجربی آن خواهد بود. به نظر من، این مسأله فوق‌العاده اهمیّت دارد که لااقل سعی کنیم بفهمیم چرا این ترجمه اشتباه است.

به نظر من در این‌جا لازم است مفهوم حقیقی و تأثیر انبوه اطّلاعات توپوگرافیک و از جمله اخباری که از دید روحانیان شیعه با "سرزمین امام غایب" مرتبط است و معمولاً در حالت مکاشفه (حالت میان خواب و بیداری) به دست آمده است، در ذهن ما روشن باشد.

روشن شدن این مسأله، شاخصی به ما می‌دهد که به قلمرو خالص نفس و درنتیجه، یک فرهنگ خالص معنوی مربوط می‌شود، و ما را به طرح پرسش‌های زیر هدایت می‌کند: آنچه را که ما "اوتوپی" می‌نامیم و نوع انسانی را که "اوتوپیست" می‌خوانیم، تحت چه شرایطی ممکن می‌شود؟ چرا و چگونه چنین انسانی پدید می‌آید؟ من در واقع از خود می‌پرسم آیا چیزی نظیر "اوتوپی" را در تفکّر اسلامی "سنّتی" می‌توان جویا شد؟

به عنوان نمونه، من معتقد نیستم که مدینهٔ فاضله اثر فارابی در قرن دهم، یا بر همین نمط، تدبیرالمتوحد اثر فیلسوف اندلسی، "ابن باجه" در قرن دوازدهم، تجسّم همان چیزی بوده است که ما امروز، آن را یک اوتوپی اجتماعی یا سیاسی می‌نامیم. می‌ترسم برای ایجاد انطباق بین این اوصاف و اوتوپی، ناچار شویم آنها را از مقدّمات منطقی و زمینه‌هایشان منتزع ساخته و به‌جای آن، برداشت‌های خود را بر آنها تحمیل کنیم. امّا بیش از همه، می‌ترسم ناگزیر شویم به خلط میان "مدینهٔ معنوی" با شهری خیالی رضایت دهیم.

کلمهٔ "ناکجاآباد" بر چیزی که مانند یک نقطه شکل گرفته و فاقد بُعد و امتداد در فضا باشد، دلالت نمی‌کند. در واقع، کلمهٔ فارسی "آباد" به مفهوم "شهر" است؛ منطقه‌ای توسعه یافته و مسکونی که درنتیجه، وسعتی را در برمی‌گیرد. بنابراین، آنچه سهروردی آن را به عنوان محلّی در "پس کوه قاف" وصف می‌کند، برای او ــ و از طریق او برای کلّ سنّت

اشراقی اسلام ــ بیانگر همان چیزی است که همهٔ شهرهای رمزی مانند جابلقا، جابرسا و هورقلیا مظهر آن شمرده می‌شوند.

این نکته روشن شده است که منطقهٔ فوق از نظر توپوگرافیک از "سطح محدّب" فلک نهم، یعنی فلک الافلاک یا همان فلکی که کلّ کیهان را احاطه کرده است، آغاز می‌شود. بدان معنا که این منطقه از لحظه‌ای آغاز می‌شود که شخص، فلک اعلا را که همهٔ انواع ممکن اتّجاه[1] در این عالم (یا در سویی از عالم که ما در آن واقع شده‌ایم) نسبت به آن، معنا پیدا می‌کنند، همان فلکی را که چهار جهت اصلی بدان رجوع دارد، پشت سر می‌نهد.

بدیهی است وقتی این مرز پشت سر نهاده می‌شود، کلمهٔ استفهام "کجا"[2] معنای خود، و دست‌کم، معنایی را که در قلمرو تجربهٔ حسّی دارد، از دست می‌دهد. تعبیر "ناکجاآباد" از این‌جا نشأت می‌گیرد؛ مکانی خارج از فضا که در مکان دیگری که بتوان پرسش "کجا" را در آن با اشارهٔ دست پاسخ گفت، واقع نشده است.

امّا وقتی ما از "پشت سر نهادن مکان" سخن می‌گوییم، دقیقاً مقصودمان چیست؟ بدون شک مقصود، گذر از یک مکان به مکان دیگر[3]، انتقالی جسمانی از محلّی به محلّ دیگر، نظیر حرکت در مکان‌های مختلف یک فضای متجانس نیست. هم‌چنان که از نماد "چکاندن قطرهٔ روغن بلسان بر کف دست در برابر آفتاب" در حکایت سهروردی برمی‌آید، باید به درون رفت و به داخل نفوذ کرد. امّا وقتی شخص به "درون" می‌رود، به شکلی تناقض‌آمیز، خود را در "بیرون"، یا به تعبیر مؤلّفان موردنظر ما "بر سطح محدّب" فلک نهم "در پس کوه قاف" می‌یابد.

---

1. Orientation

2. Ubi

۳. بنابراین طرح فلک الافلاک در علم هیأت ارسطویی یا بطلمیوسی، اشاره‌ای نموداری است و هر چند این علم منسوخ شده است، ولی هم‌چنان اعتبار دارد. بدین معنا که تفاوتی نمی‌کند شما توسّط موشک یا ماهواره چقدر بالا بروید؛ مادامی که از "آستانه" نگذشته‌اید، یک اینچ هم به‌سوی ناکجاآباد پیش نرفته‌اید.

اساساً نسبتی که در این‌جا مطرح می‌شود، نسبت امر خارجی، محسوس و جَلی[۱] به امر درونی، نامحسوس و خفی[۲] یا نسبت عالم طبیعت به عالم روحانی است. گذشتن از مقولهٔ مکان، به معنای عبور از ظواهر خارجی یا طبیعی است که واقعیّت‌های درونی و پنهان را پوشانده است، چنان‌که مغز بادام در پوستهٔ آن پنهان است. این گام برای "غریب" یا حکیم غنوصی، نشانهٔ بازگشتی به "وطن" یا دست‌کم، کوششی در این مسیر است.

هر چند ممکن است عجیب به نظر برسد، امّا وقتی سفر پایان می‌یابد، واقعیّتی که تا پیش از آن، درونی و پنهان بود، واقعیّتی را که نخست، خارجی و مشهود می‌نمود، در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. درنتیجهٔ "به درون کشیدن"، شخص از واقعیّت "بیرونی" خارج می‌شود. از این پس، واقعیّت روحانی، واقعیّت به اصطلاح مادّی را در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. بنابراین، واقعیّت روحانی را نمی‌توان در "مکان" جستجو کرد؛ چراکه درحقیقت، مکان در آن جای دارد.

به تعبیر دیگر، واقعیّت روحانی، خود "مکان" همه چیز است. این واقعیّت در جایی قرار نگرفته است و کلمهٔ استفهام "کجا" دربارهٔ آن مصداق ندارد؛ زیرا مقولهٔ مکان به محلّی در فضای محسوس اشاره دارد. "آبادی" اش در قیاس با واقعیّت مادّی، "ناکجا"ست؛ زیرا "جا"ی آن در نسبت با آنچه در فضای محسوس قرار دارد، "همه‌جا" است.

هرگاه این نکته را دریابیم، شاید مهم‌ترین چیزی راکه به ما توان فهم توپوگرافی تجربه‌های شهودی مکاشفه‌آمیز را می‌بخشد، درک نماییم؛ ممکن است راه[۳] را چه از جهت معنا و چه از نظر مسیر کشف کنیم. به‌علاوه، این امر ممکن است به ما کمک کند تا آنچه راکه تجربهٔ شهودیِ حکمای متألّه، نظیر سهروردی را از تعابیر تحقیرآمیز موجود در واژگان جدید ما، مانند "اوهام ذهنی" و "خیال‌بافی"، یعنی "خیال‌پردازی‌های اوتوپیایی" متمایز می‌سازد، ادراک کنیم.

---

۱. در زبان یونانی Taexo و در عربی "ظاهر".
۲. در زبان یونانی Taeso و در زبان عربی "باطن".
۳. به زبان فرانسه Sens.

در این جا باید کوششی جدّی به عمل آوریم تا بـر آنـچه کـه شـاید بـتوانـیم آن را "واکنش لاادری‌گرایانهٔ"[1] بشر غربی بنامیم، فائق آییم؛ زیرا این واکنش، مسبّب افتراق میان تفکّر و هستی است و منشأ پنهان انبوهی از تئوری‌های اخـیر در آن نـهفته است؛ واکنشی که انتظار می‌رود ما را درگریز از ساحت "دیگر" واقعیّت که به‌واسطهٔ تجربه‌ها و شواهدی خاصّ در برابر ما قرار گرفته است، یاری دهد. سـعی مـی‌کنیم از ایـن واقـعیّت بگریزیم، حتّی آن‌گاه که در خفا، مـجذوب آن شـده‌ایـم. انـواع وصـف‌های زیـرکانه و ابتکاری را در باب آن ارائه می‌دهیم، ولی درست همان وصـفی راکـه بـر مـاهیّت ایـن واقعیّت دلالت دارد، کنار می‌نهیم.

ما برای درک این دلالت، به هر تقدیر، باید نوعی دانش کیهان‌شناسی داشته باشیم که حتّی با برجسته‌ترین اکتشافات علم جدید در خصوص جهان مادّی قابل مقایسه نباشد؛ زیرا تا زمانی که توجّه ما منحصراً معطوف به جهان مادّی است، به نحوهٔ هستی "در ایـن سوی کوه قاف" مقیّد خواهیم ماند. صفت مشخّصهٔ کیهان‌شناسیِ حکمای الهی اسلامی، ساختاری است که از عوالم مختلف و جهان‌های برزخی و واسط "در پس کوه قاف"، یعنی ورای جهان مادّی، تشکیل یافته است. تنها شکلی از هستی قادر بـه درک ایـن سـاختار خواهد بود که "کیفیّت بودن" آن، بیانگر "حضور" آن در این عوالم باشد. به‌عکس، عوالم مذکور به‌واسطهٔ این فعلِ بودن، در آن حضور دارند[2]. پس گسترهٔ این "فـعلِ بـودن" کـه اکنون، یا در طیّ آفرینش‌های آینده، "مکان" عوالم "بیرون" از فضای طبیعی مـاست، چیست؟ و پیش از هر چیز، اینها چه عوالمی هستند؟

نخست، جهان مادّی و محسوس است که هم دنیای خاکی (تحت حاکمیّت نفوس بشری) و هم عالم کواکب (قلمرو حاکمیّت نـفوس فـلکی) را شـامل مـی‌شود. جـهان محسوس، عالم پدیدارها (مُلک) است. هم‌چنین جهان فراحسّی "نفس" یا "نفوس ملکی"

1. Agnostic Reflex

۲. در خصوص این معنای "حضور" به مقدّمهٔ مؤلّف بر کتاب المشاعر ملّاصدرا رجوع کنید.

(ملکوت) وجود دارد که شهرهای رمزی در آن واقع شده‌اند و از "سطح محدّب فلک نهم" آغاز می‌شود. و نیز از عالم عقول محض (فرشتگان مقرّب) باید یاد کرد. هر یک از این سه عالم، عضو ادراکی خاصّ خود را داراست: حسّ، خیال و عقل؛ منطبق با عوالم سه‌گانهٔ جسم، نفس و عقل. مراحل سه‌گانهٔ سیر انسان که از این جهان آغاز شده و با رستاخیز او و در جهان‌های دیگر ادامه می‌یابد، در این مجموعه صورت می‌پذیرد.

بی‌درنگ درمی‌یابیم که مسأله، دیگر به تقابل لاینحلّ "تفکّر" و "بُعد" و یک کیهان‌شناسی و معرفت‌شناسی محدود به عالم تجارب حسّی و عالم تفکّر انتزاعی منحصر نمی‌شود. بین این دو، جهانی قرار دارد که هم واسط است و هم واسطه، و مؤلّفان ما، آن را "عالم مثال"، عالم صور خیال[1] می‌نامند؛ جهانی که از نظر هستی‌شناسی، همان قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. این جهان، مستلزم قوّهٔ ادراکی خاصّ خود، یعنی قوّهٔ تخیّل است؛ قوّه‌ای که دارای نوعی وظیفهٔ ادراکی و منزلت معرفتی است که به اندازهٔ ادراک حسّی و شهود عقلی، واقعی است. باید دقّت کنیم، این قوّه را با تخیّل به مفهوم رایج که با "خیال‌بافی"، یعنی فوران اوهام و پندارهای واهی یکی انگاشته می‌شود، اشتباه نکنیم. این مطلب، ما را به قلب مسأله و نیز مشکل اصطلاح‌شناسی هدایت می‌کند.

این عالم واسطه، عالمی که پیش از این با عنوان "اقلیم هشتم" از آن یاد کردیم، چیست[2]؟ جهان محسوس از دید متفکّران موردنظر ما، مرکّب از هفت اقلیم متعلّق به جغرافیای سنّتی است. امّا اقلیم دیگری نیز وجود دارد که به‌صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ ظهور یافته است، هر چند این ویژگی‌ها را نمی‌توان به کمک حواس، یعنی به همان طریقی که خواصّ اجسام طبیعی را درک می‌کنیم، ادراک کرد؛ خیر، این ابعاد و اشکال و رنگ‌ها متعلّق ادراک خیالی یا "حواسّ" باطنی (نفسانی ـ روحی) است.

1. Mundus Imaginalis

۲. درخصوص آنچه از این پس مطرح می‌شود، به کتاب أرض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی نوشتهٔ هانری کربن، ترجمهٔ سیّد ضیاءالدّین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، چاپ اوّل، ۱۳۵۸ رجوع کنید.

این عالمِ کاملاً عینی (ابژکتیو) و واقعی که در آن، هر آنچه در جهان محسوس وجود دارد، دارای مابازایی است که از سوی حواسّ درک نمی‌شود، "اقلیم هشتم" خوانده می‌شود. این تعبیر به خودی خودگویاست؛ زیرا بر اقلیمی خارج از همهٔ اقالیم، مکانی بیرون از همهٔ اماکن و بیرون مکان (ناکجاآباد) دلالت می‌کند.

اصطلاح فنّی "عالم المثال" در زبان عربی را می‌توان "عالم صور نوعی نخستین" نیز ترجمه‌کرد، مشروط بر این‌که دقّت‌کنیم تا با اصطلاح دیگری اشتباه نشود؛ زیرا همین تعبیر در زبان عربی برای ترجمهٔ "مُثُل افلاطونی" (که سهروردی آن را بر پایهٔ فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیرکرده است) به‌کارگرفته می‌شود، تنها با این تفاوت‌که وقتی تعبیر مذکور، معادل مُثل افلاطونی استفاده می‌شود، تقریباً همیشه با قید مشخّص "مُثل افلاطونی نورانی" همراه است.

هرگاه این اصطلاح برای وصف اقلیم هشتم به‌کار رود، از یک سو بر "صور" نوعی ازلیِ اشیای منفرد اشاره داردکه در این صورت، مقصود، ناحیهٔ "شرقی" اقلیم هشتم یا شهر جابلقاست‌که در آن، این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس، به شکل از پیش موجود و مقدّر، دارای تقرّر و ثبوت‌اند، و از دیگر سو، اصطلاح فوق به ناحیهٔ "غربی" اقلیم هشتم، یعنی شهر جابرسا نیز اطلاق می‌شود. این ناحیه، عالم برزخی است‌که ارواح پس از اقامت موقّت خود در جهان خاکی، در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی‌که صور افکار یا امیال ما، دلهره‌های ما، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم، در آن تقرّر و ثبوت دارد. عالم مثال[1] مرکّب از همهٔ این مظاهر و تجلّیات است.

باز هم با رجوع به زبان فنّی متفکّران موردنظر، در می‌یابیم‌که عالم مثال به‌عنوان عالم "مُثل معلّق" نیز شناخته شده است. سهروردی و حوزهٔ او، حالت تعلیق مُثل را یک نحوه وجود می‌دانندکه با واقعیّت‌های این عالم برزخی تناظر دارد. ما این عالم را

1. Mundus Imaginalis

"سرزمین خیال"[1] نام می‌نهیم. این شأن وجودی که تعریف روشنی دارد، بر تجارب معنوی مکاشفه‌آمیزی استوار است که از دید سهروردی به اندازهٔ مشاهدات "هیپارک" یا "بطلمیوس" در علم نجوم، ذی‌ربط و حائز معنا است.

البتّه ثبوت و تقرّر صور و هیاکل عالم مثال از سنخ ثبوت و تقرّر واقعیّت‌های حسّی جهان مادّی نیست، در غیر این صورت، همه حق داشتند آنها را درک کنند. مؤلّفان ما هم‌چنین متوجّه شدند که این صور و هیاکل نمی‌توانند در عالم عقلانی محض ثبوت داشته باشند، و این‌که حقیقتاً دارای امتداد و بُعد بوده، در قیاس با جهان محسوس، از نوعی مادّیت "غیرمادّی" برخوردارند. علاوه بر این، صور مذکور، دارای کالبد خاص و نحوی تقرّر در مکان نیز هستند. (در این‌جا مایلم اصطلاح "جسم روحانی لطیف"[2] را که توسّط "هنری‌مور"، فیلسوف افلاطونی "کمبریج"، ابداع شده است، یادآوری کنم. معادل دقیق این اصطلاح را در آثار صدرای شیرازی، فیلسوف ایرانی پیرو افلاطون می‌توان یافت.)

به همین دلیل، متفکّران ما، این امکان را منتفی دانستند که ذهنی واحد، یگانه محمل این صور و پیکرها باشد. احتمال این‌که آنها غیر واقعی و نیستی محض باشند نیز کنار نهاده شد؛ چرا که در این صورت، راهی برای تشخیص و درجه‌بندی یا ارزیابی آنها وجود نداشت. بنابراین، وجود این جهان برزخی، یا عالم مثال، به یک ضرورت متافیزیکی مبدّل شد.

تخیّل، قوّهٔ ادراک خاصّ این عالم است. عالم مثال از نظر هستی‌شناسی در مرتبه‌ای بالاتر از جهان محسوس و پایین‌تر از عالم عقل محض قرار دارد؛ این عالم، از جهان محسوس، غیرمادّی‌تر است، امّا به اندازهٔ عالم عقل محض، مجرّد نیست. این تلقّی از خیال که برای حکمای متألّه ما، همواره کمال اهمیّت را داشت، مبنایی برای تصدیق رؤیاها و گزارش‌های شهودی در وصف و بازگویی "وقایع آسمان" و هم‌چنین اثبات

1. Imaginalia
2. Spissitudo spiritualis

حقّانیّت مناسک نمادین در اختیار آنان نهاد. این تلقّی، واقعیّت اماکنی را که هنگام مراقبهٔ شدید تجربه می‌شوند، اعتبار مشاهدات خیالی الهام‌گونه، نظام‌های کیهان‌شناسی و خداشناسی، و مهم‌تر از همه، حقّانیّت معنای "روحانیِ" اطّلاعات مخیّل منطوی در الهامات پیامبران را تصدیق می‌کرد.

به‌طور اجمال، عالم مثال، عالم "کالبدهای لطیف" است که برای درک حلقهٔ واسط میان روح محض و کالبد مادّی، به ناگزیر باید تصوّری از آن داشته باشیم. بنابراین، از حالت وجودی این کالبدها به "تعلیق" تعبیر شده است. این حالت وجودی، هم‌چون حالت وجودی مثال یا صورت، "مادهٔ" خود را تشکیل می‌دهد و از محملی که گویی به‌نحو عارضی، حالّ در آن است، مستقل می‌باشد.

به عبارت دیگر، تقرّر و ثبوت صورت یا مثال، از همان سنخی نیست که مثلاً رنگ سیاه به واسطهٔ جسم سیاهی که حالّ در آن است، تقرّر و ثبوت دارد. مؤلّفان ما به‌طور معمول، آن را به حالت وجودی صور معلّق، هنگام ظهور و تقرّر در آینه تشبیه می‌کنند. جوهر مادّی آینه، چه فلزی و چه کانی باشد، جوهر صورت نیست؛ جوهر صورت، صرفاً به‌نحو عارضی ممکن است با جوهر آینه یکسان باشد. جوهر، تنها "محلّ ظهور صورت" است. چنین است که ما به سوی یک تئوری عمومی دربارهٔ محل‌ها و صور متجلّی یا "مظاهر" هدایت می‌شویم که "حکمت اشراق" سهروردی را متمایز می‌نماید.

تخیّل فعّال، "نمونهٔ کاملِ آینه" و مجلای صور عالم ازلی است. از همین‌روست که تئوری عالم مثال با نظریّهٔ ادراک به‌واسطهٔ تخیّل و قوّهٔ خیال ــ که به‌دلیل جایگاه میانه و میانجی عالم مثال، حقیقتاً قوّه‌ای مرکزی و میانجی است ــ پیوند نزدیک دارد. قوّهٔ خیال، این امکان را برای همهٔ عوالم فراهم می‌آورد که متقابلاً بر هم دلالت کنند و به عنوان مثال، ما را قادر می‌سازد که تصوّر کنیم هر واقعیّت جوهری، صورت‌هایی متناظر با واقعیّت‌های دیگر می‌پذیرد (مثلاً جابلقا و جابرسا در عالم لطیف، متناظر با عناصر جهان مادّی‌اند، حال آن‌که هورقلیا متناظر با افلاک است).

کارکرد ادراکی خیال، مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می‌کند. این دانش به ما امکان می‌دهد تا از بلاتکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً در انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتذل "مادّه" یا "ذهن" مخیّر می‌سازد، پرهیز کنیم. "جنبهٔ اجتماعی بخشیدن" به آگاهی، ضرورتاً به جایگزین شدن معمّای دیگری به جای معمّای "مادّه یا ذهن" که کمتر از آن مصیبت‌بار نخواهد بود، یعنی معمّای "تاریخ یا اسطوره" منجر می‌شود.

کسانی که با سیر در اقلیم هشتم، یعنی قلمرو "کالبدهای لطیف" یا "کالبدهای روحانی" ــ آستانهٔ ملکوت یا عالم نفس ــ مأنوس‌اند، هرگز در دام این معمّای ظاهراً حل‌ناشدنی گرفتار نمی‌شوند، آنان می‌گویند عالم هورقلیا از "سطح محدّب فلک اعلا" آغاز می‌شود. بدیهی است این سخن، طریقی رمزی برای اشاره بدین معناست که عالم مذکور در مرزی قرار گرفته است که در آن، نسبتِ "درون بودن" که با قید "درون" یا "داخل" بیان می‌شود، وارونه می‌گردد. کالبدها یا ذوات روحانی، به همان‌نحو که یک کالبد مادّی در جای خود یا داخل کالبدی دیگر قرار می‌گیرد، "درون" عالم خود یا عوالم دیگر واقع نمی‌شوند، بلکه برعکس، عالمشان در "درون" آنهاست.

از همین‌رو کتاب‌ثئولوجیاکه به ارسطو نسبت داده شده است (همان نسخهٔ عربی سه انئاد آخر اثر فلوطین که ابن‌سینا بر آن حاشیه نوشته و همهٔ متفکّران موردبحث ما، آن را مطالعه کرده و مورد تأمّل قرار داده‌اند) توضیح می‌دهد که هر یک از ذوات مجرّد روحانی در "کلّ آسمان خویش" قرار دارد. البتّه همهٔ این ذوات، مستقل از یکدیگر تقرّر و ثبوت دارند، ولی همزمان با هم موجود بوده و هر یک محاط در دیگری است.

کاملاً خطاست که این عالمِ دیگر را یک‌پارچه و بی‌شکل تصوّر کنیم. درحقیقت، اشکال متعدّدی در آن وجود دارد، امّا مواضع نسبی در فضای روحانی، همان‌قدر با مواضع موجود در فضای محاط در آسمان‌های پرستاره متفاوت است که شرایطِ بودن "درون" یک کالبد با بودن در "کلّ آسمان خویش" تفاوت دارد. بر این اساس، می‌توان

گفت «در پس این عالم، آسمان، زمین، دریا، جانوران،گیاهان و انسان، آسمانی وجود دارد، امّا همهٔ ذوات موجود در آن آسمانی‌اند؛ ذوات روحانی متقرّر در آن‌جا، معادل انسان‌اند، ولی نه به این معناکه زمینی باشند.»

دقیق‌ترین صورت مدوّن این آراء را در سنّت حکمت الهی غرب، شاید بتوان در آثار "سوئدنبورگ"[۱] جستجوکرد. به‌سختی می‌توان از وسعت تطابق سخنان این حکیم الهی و شهودی سوئدی با آرای سهروردی و ابن عربی یا صدرای شیرازی شگفت‌زده نشد. سوئدنبورگ چنین می‌گوید:

> هر چند همه چیز در آسمان، همان‌گونه در مکان و فضا ظاهر می‌شودکه در این جهان به نظر می‌رسد، امّا فرشته‌ها تصوّر یا ایده‌ای از مکان و فضا ندارند. در واقع، هرگونه پیشروی در عالم روحانی، از تحوّلات حالت درون ناشی می‌شود... درنتیجه، آنهایی به یکدیگر نزدیک‌اندکه حالت مشابهی دارند و آنان‌که حالتشان متفاوت است، از هم دورند، و فضاها در آسمان، چیزی جز حالاتی بیرونی نیست‌که با حالات درونی انطباق دارد. این، تنها وجه تمایز آسمان‌ها از یکدیگر است... وقتی...کسی از یک محل به‌سوی محلّ دیگر حرکت می‌کند... اگر مشتاق رسیدن به آن باشد، زودتر وگرنه دیرتر می‌رسد. مسیر به تناسبِ اشتیاق، طویل‌تر یاکوتاه‌تر می‌شود... من غالباً شاهد این امر بوده‌ام و از آن درشگفت مانده‌ام. برپایهٔ این واقعیّت‌ها، بار دیگر آشکار می‌شودکه فواصل، و درنتیجه، فضاها، برای فرشته‌هاکُلّاً مطابق با حالات درونی‌شان معنا پیدا می‌کند، و این‌چنین، تصوّر یا مفهوم فضا نمی‌تواند وارد اندیشه‌هایشان شود، هر چند فضاها همان‌گونه‌که در این جهان موجودند، نزد آنها موجودند.[۲]

این وصف به‌خوبی بر ناکجاآباد و شهرهای مرموز آن تطبیق می‌کند. اجمالاً چنین

---

۱. Emanuel Swedenborg (۱۷۷۲ـ۱۶۸۸م.).

۲. آسمان و شگفتی‌های آن، هم‌چنین دوزخ و برزخ، برمبنای دیده‌ها و شنیده‌ها ترجمهٔ انجمن سوئدنبورگ، لندن، ۱۸۷۵. سوئدنبورگ بارها بر این نظریّه دربارهٔ زمان و مکان تأکید کرده است. اگر به این نظریّه بها داده نشود، تجربه‌های وی را می‌توان با اقامهٔ دلایلی که همان‌قدر ساده‌اند که پوچ و بی‌اعتبار، پاسخ گفت. این نوع استدلال‌ها، مکاشفات روحانی مربوط به عالم معنا را با اوهامی که محصول داستان‌های علمی ـ تخیّلی‌اند، اشتباه می‌گیرند. ورطه‌ای بی‌پایان، این دو را از یکدیگر جدا می‌کند.

استنباط می‌شود که مکانی روحانی و مکانی جسمانی وجود دارد. انتقال از یکی به دیگری، به نوعی بر طبق قوانین همین فضای متجانس مادّی انجام می‌پذیرد. فضای روحانی در قیاس با فضای جسمانی، "ناکجا"ست و همه‌چیز از دید آنان که به ناکجاآباد می‌رسند، وارونهٔ ادراکات معمول در فضای مادّی است؛ زیرا از این پس، مکان در نفس قرار دارد، جوهر مادّی متقرّر در جوهر روحانی است، نفس محیط بر بدن و حامل آن است. پس نمی‌توان گفت مکان روحانی کجا قرار گرفته است؛ چراکه در واقع به‌جای "قرارگرفتن"، "قرار می‌دهد" و "استقرار می‌بخشد". "جا"ی آن، "همه‌جا" است.

البتّه میان جهان محسوس و عالم مثال، تطابق‌های توپوگرافیک وجود دارد و یکی مظهر دیگری است. با این همه، عبور از یکی به دیگری، بدون انقطاع، میسّر نیست. گزارش‌های بسیاری، این نکته را تأیید می‌کنند. شخص عازم می‌شود، ولی در نقطه‌ای، مختصّات جغرافیایی موجود در نقشه‌های ما درهم می‌ریزد، بدون این‌که "سالک" متوجّه آن شود؛ تنها بعد از واقعه است که با ترس یا حیرت بر آن واقف می‌شود. اگر سالک، متوجّه این تغییر می‌شد، می‌توانست به اختیار خود بازگردد یا راه را به دیگران نشان دهد، امّا او فقط قادر است وصف کند که کجا بوده است و قادر به راهنمایی دیگران نیست.

۲ ـ خیال مجرّد

در این‌جا به مسأله‌ای می‌پردازیم که آنچه گفته شد، ما را برای طرح آن آماده ساخته است و آن، عضو یا قوّه‌ای است که رسوخ به درون عالم مثال و سفر به اقلیم هشتم به مدد آن، انجام می‌پذیرد. این چه عضوی است که می‌تواند حرکتی را که مستلزم بازگشت از بیرون به درون و وارونه ساختن موضع توپوگرافیک است، ایجاد کند؟ این عضو، هیچ‌یک از حواس یا قوای ارگانیسم مادّی نیست؛ به طریق اولی، عقل محض نیز نیست، بلکه نیرویی واسط است که قبل از هر چیز، نقش وساطت دارد، یعنی خیال فعّال.

امّا برای پیشگیری از سوءتفاهم، این نکته را باید متذکّر شویم که عضو یا قوّهٔ موردنظر ما، عضوی است که تبدیل حالات روحانی درونی را به حالات بیرونی، به وقایع دیداری که این حالات درونی را تمثّل می‌بخشند، ممکن می‌سازد. هرگونه پیش رفتن در فضای روحانی به‌واسطهٔ تبدیل یا استحالهٔ مذکور صورت می‌پذیرد، یا به تعبیر بهتر، همین تبدیل و استحاله است که به فضا، هویّت می‌بخشد. این استحاله، فضایی را که آن‌جاست، و نیز "نزدیکی"، "فواصل" و مکان‌های "دور" را ایجاب می‌کند.

اصل موضوع نخست، این است که خیال، یک قوّهٔ روحی محض، مستقل از ارگانیسم مادّی بوده و درنتیجه می‌تواند پس از نابودی آن به حیات خود ادامه دهد. صدرای شیرازی، یکی از کسانی است که در موارد متعدّد بر این نکته تأکیدکرده است[۱]. روح، همان‌گونه که در زمینهٔ توان عقلانی‌اش برای ادراک معقولات، مستقل از کالبد مادّی و طبیعی است، در زمینهٔ توان و فعالیّت تخیّلی خویش نیز مستقل است. به‌علاوه، آن‌گاه که روح از این جهان مفارقت می‌کند، هم‌چنان می‌تواند از قوّهٔ خیال فعّال بهره بگیرد.

بنابراین، روح به‌واسطهٔ ذات خود و این قوّه، قادر است اشیای انضمامی را ــ که هستی آنها، آن‌گونه که در ادراک و تخیّل محقّق شده است، صورت وجودی انضمامی‌شان را تشکیل می‌دهد ــ ادراک کند. به عبارت دیگر، آگاهی و موضوع آن در این‌جا از نظر هستی‌شناسی غیرقابل تفکیک است. همهٔ قوای روح بعد از مفارقت از جسم، در قوّهٔ تخیّل فعّال جمع و متمرکز می‌شوند؛ زیرا در آن هنگام، ادراک مخیّل در آستانه‌های مختلف حواس پنج‌گانهٔ ظاهری، متفرّق نخواهد بود. از آن‌جاکه اکنون دیگر به وجود ادراک مخیّل برای محافظت از کالبد طبیعی که به شرایط متحوّل جهان خارج سپرده شده است، نیازی نیست، این قوّه سرانجام می‌تواند برتری حقیقی خود را بر

۱. به اثر مؤلّف دربارهٔ اسلام ایرانی، جلد چهارم، کتاب پنجم، مکتب اصفهان، رجوع کنید. فصل دوم این کتاب کلّاً به نوشته‌های ملّاصدرا اختصاص یافته است.

ادراک حسّی نشان دهد.

صدرای شیرازی می‌نویسد:

> آن‌گاه همهٔ قوای نفس، گویی به قوّه‌ای واحد مبدّل می‌شوند که همان قوّهٔ "تصویر" و "تمثیل" است. تخیّل نفس به ادراکی حسّی از امور فوق محسوس (عالم غیب) مبدّل می‌گردد. رؤیت خیالی نفس، هم‌چون رؤیت حسّی اوست. این‌چنین، حسّ شنوایی، بویایی، چشایی و لامسهٔ نفس (حواسّ خیالی) کاملاً مانند قوای حسّی متناظر خود هستند، امّا این حواس خیالی به عالم فوق محسوس انتساب می‌یابند. درحالی که در "عالم خارج" پنج قوّهٔ حسّی وجود دارد که هر یک دارای عضو خاصّ خود در بدن است، این حواس در "جهان درون" در قالب حسّی واحد (حسّ مشترک) با هم ترکیب می‌شوند.

صدرای شیرازی با یکسان انگاشتن تخیّل و Currus Subtilis (به یونانی: Okhema)، یعنی محمل یاکالبد لطیف نفس، در خلال این متون، فیزیولوژی کاملی در زمینهٔ "کالبد لطیف" و در نتیجه "کالبد اخروی" ارائه می‌دهد. وی بر این اساس، حتّی ابن‌سینا را متّهم می‌کند که کنش‌های ادراک مخیّل آن‌جهانی را با آنچه در زندگی این‌جهانی در رؤیاها واقع می‌شود، یکسان دانسته است. ملّاصدرا مدّعی است که قوّهٔ خیال، حتّی هنگام خواب، از فعالیّت‌های ارگانیکی که درکالبد مادّی جریان دارد، تأثیر می‌پذیرد.

بنابراین، شرایط و مقدّمات فراوانی لازم است تا این قوّه از حداکثرکمال و فعالیّت، آزادی و خلوص بهره‌مند شود، در این‌صورت، خواب، صرفاً نوعی بیداری در جهان دیگر خواهد بود. امّا بر پایهٔ حدیثی که به پیامبر(ص) و در مواردی به امام اوّل شیعیان(ع) نسبت داده شده، چنین نیست: «مردمان خفته‌اند، چون مرگشان سر رسد، بیدار می‌شوند.»

اصل موضوع دیگر، این است که خیال مجرّد، در حقیقت، نیرویی ادراکی و عضوی برای وصول به معرفت حقیقی است. ادراک و آگاهی خیالی در حیطهٔ عالم خاصّ خود ــ

یعنی عالم مثال، عالم شهرهای رمزی نظیر هورقلیا، آن‌جاکه زمان وارونه می‌شود و مکان که صرفاً وجه ظاهری حالتی باطنی است، به اختیار خلق می‌گردد ــ دارای وظیفهٔ معیّن و ارزش معرفتی (ادراکی) خاصّ خویش است.

بنابراین، قوّهٔ خیال بر ″محور″ دو قوّهٔ ادراکی دیگر قرارگرفته و عالم خیال، تمثیل عوالمی متناسب با دو قوّهٔ دیگر (ادراک حسّی و عقلی) است. به‌عبارت دیگر، قوّهٔ خیال، تحت نوعی نظارت قرار داردکه آن را از این‌که به‌گمراهی رود، یا از روی بی‌مبالاتی ضایع گردد، محافظت می‌کند. چنین است‌که قوّهٔ خیال می‌تواند به وظیفهٔ حقیقی خویش پرداخته و زمینهٔ وقوع حوادثی راکه در حکایات مکاشفه‌آمیز سهروردی و دیگران نقل شده است، فراهم آورد؛ زیرا تقرّب جستن به اقلیم هشتم باید به مدد قوّهٔ خیال انجام پذیرد. شاید دلیل وجود اعتدال و متانت فوق‌العاده در زبان حماسه‌های عرفانی ایرانی را (از عطّارگرفته تا جامی، و هم‌چنان تا نورعلیشاه)که در آنها صور ازلی یکسانی، دائماً از طریق تمثیل‌های تازه، بسط و تفصیل می‌یابند، در همین نکته باید جستجوکرد.

هرگاه خیال، منحرف شده و ضایع گردد، و نتواند وظیفهٔ درک و تولید تمثیل‌هایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود، به انجام رساند، می‌توان چنین انگاشت‌که عالم مثال (ملکوت) ناپدید شده است. این زوال و انحطاط در غرب از هنگامی آغاز شدکه آیین ″ابن‌رشد″، کیهان‌شناسی سینوی را همراه با سلسله مراتب فرشتگانِ واسطه، مرکّب از نفوس یا نفوس فلکی، مردود شمرد.

این نفوس فلکی (که در سلسله مراتب فرشتگان، نسبت به عقول ملکی در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارد) در حقیقت از موهبت قوّهٔ خیال به خالص‌ترین صورت آن، برخوردار بود. آن‌گاه‌که عالم این نفوس ناپدید شد، قوّهٔ خیال نیز مختل گردید وکوچک شمرده شد. به این ترتیب، هشداری راکه بعدها از سوی ″پاراسلسوس″[1] صادر شد و

۱. Paracelsus(۱۵۴۱ـ۱۴۹۳م.) کیمیاگر و پزشک آلمانی.

دیگران را برحذر داشت تا "خیال حقیقی"[۱] (نامی که کیمیاگران بر خیال نهاده بودند) را با پندار یا خیال واهی که "شالودهٔ دیوانگی" است، اشتباه نکنند، می‌توان دریافت[۲].

درست به همین دلیل است که نمی‌توان مسألهٔ اصطلاح‌شناسی را نادیده گرفت. چرا در زبان فرانسه (و انگلیسی)، معادل رایج و کاملاً اقناع‌کننده‌ای برای مفهوم "عالم مثال" وجود ندارد؟ من از آن‌رو، اصطلاح لاتینی Mundus Imaginalis را پیشنهاد کرده‌ام تا از خلط میان متعلّقِ ادراک خیالی و آنچه به‌طور معمول، "خیالی" نامیده می‌شود، جلوگیری کنم. غالباً این تمایل وجود دارد که واقعی و خیالی را در برابر هم قرار دهند، گویی امر خیالی، غیرواقعی و اوتوپیایی است؛ هم‌چنان‌که مرسوم است رمز را با تمثیل[۳]، یا تأویل معنای روحانی را با تفسیر تمثیلی یکسان شمارند.

تمثیل، لفاف یا تقلید هجوآمیز، چیزی است که از پیش می‌دانیم یا دست‌کم می‌توانیم از طریق دیگری بفهمیم، حال آن‌که ظهور یک صورت مثالی که می‌تواند به‌مثابهٔ یک رمز وصف شود، پدیده‌ای ازلی[۴] است. ظاهر این صورت مثالی، هم بلاشرط و هم غیرقابل تحویل بوده و چیزی است که در این عالم، نمی‌تواند خود را به طریق دیگری متجلّی سازد.

حکایات سهروردی و قصص موجود در سنّت شیعی که حکایت نیل به "سرزمین امام غایب (عج)" را باز می‌گوید، هیچ یک، خیال واهی، غیرواقعی یا تمثیلی نیستند؛ زیرا اقلیم هشتم یا ناکجاآباد، همان چیزی نیست که ما معمولاً اوتوپیا می‌نامیم. اقلیم هشتم به‌مثابهٔ عالمی که از حیطهٔ کنترل و نظارت تجربی علوم جدید خارج است، عالمی فراحسّی است که تنها به مدد ادراک مخیّل، می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آن‌جا به وقوع می‌پیوندد، صرفاً به‌یاری آگاهی مخیّل، می‌توان تجربه نمود.

1. Imaginatio Vera

۲. رجوع کنید به کتاب هانری کربن با عنوان تخیّل خلّاق در تصوّف ابن‌عربی، پرینستون، لندن، ۱۹۶۹، ص ۱۷۹.

۳. "تمثیل" به مفهوم رایج در ادبیات، معادل Allegory.

4. Primordial Phenomenon (Urphaenomen)

اجازه دهید بار دیگر بر این نکته تأکید کنم که مراد از خیال در این‌جا، همان مفهوم رایج در زبان امروزی ما نیست، بلکه مقصود، دیدار باطنی و خیال صادق است، و خیال صادق باید به‌مثابهٔ امری حائز ارزش معرفتی یا ادراکی تام تلقّی گردد. این‌که ما دیگر قادر نیستیم با تعابیری جز La folle du logis [۱] دربارهٔ خیال سخن بگوییم، شاید به این دلیل باشد که ما آن معیارها و قواعد، نظام و "سازمان محوری" را که ضامن عملکرد ادراکی خیال (که من‌گاه آن را "ملکهٔ خیال"[۲] خوانده‌ام) است، به فراموشی سپرده‌ایم.

باز هم تأکید می‌کنم، عالمی که این حکمای اشراقی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند، کاملاً "واقعی" است. واقعیّت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیّتِ آن به‌واسطهٔ حواسّ ادراک می‌شود. شاهدان این عالم، ضمن بازگشت، کاملاً آگاه‌اند که در "جای دیگر" بوده‌اند. آنها را نمی‌توان شیزوفرنیک پنداشت! عالم خیال در پسِ کنش ادراک حسّی، پنهان است و باید آن را در ورای قطعیّتِ عینی و ظاهری ادراک حسّی جستجو کرد. بنابراین، بدون تردید نمی‌توانیم این عالم را به‌نعت "خیالی" به‌معنای متداول کلمه، یعنی غیرواقعی و نامتقرّر وصف کنیم.

همان‌گونه که کلماتی چون Originaire (بومی)، Original (اصلی، ابتکاری) و Originel (نخستین، ازلی) در زبان فرانسه از کلمهٔ لاتینی origo (مبدأ، سرچشمه) اشتقاق یافته‌اند، کلمهٔ Imago (صورت خیالی) نیز می‌تواند علاوه بر کلمهٔ مشتق Imaginary (خیالی، غیرواقعی)، کلمهٔ Imaginal (مثالی، خیالی) را نیز به دست دهد.

این‌گونه می‌توانیم از عالم مثال (Imaginal World) به عنوان برزخی میان عالم محسوس و معقول سخن گفته و هرگاه با تعبیر عربی "جسم مثالی" به‌معنای "کالبد لطیف" روبه‌رو شویم، آن را به Imaginal Body ــ و البتّه نه Imaginary Body ــ ترجمه کنیم. در این‌صورت، شاید در تعیین موضع صوری که نه "اساطیری" و نه "تاریخی"اند، با دشواری

---

۱. این تعبیر در زبان فرانسه، معادل کلمهٔ "خیال" به کار می‌رود و معنای تحت‌اللّفظی آن، "زن دیوانهٔ خانه" است.

2. Imaginatrice

کمتری مواجه شویم؛ این ترجمه، شاید جواز عبوری در اختیارمان نهد تا در مسیری که به "اقلیم گمشده" منتهی می‌شود، قرار گیریم.

برای آن‌که شهامت پیمودن این مسیر را پیداکنیم، به ناگزیر باید از خود بپرسیم: "واقعیّت" ما، "واقعیّت از دید ما" چیست؟ تا آن‌گاه که این واقعیّت را پشت سر می‌نهیم، به چیزی بیش از یک عالم غیرواقعی یا اوتوپیا دست پیداکنیم. علاوه بر این، باید بپرسیم: "واقعیّت" این متفکّران اشراقی سنّتی چیست که نیل به اقلیم هشتم، ناکجاآباد را برایشان میسّر می‌سازد؟ آنها چگونه می‌توانند عالم محسوس را بدون انفصال از واقعیّت، پشت سر نهند؟ یا به‌تعبیر بهتر، چگونه است که آنان، فقط با انجام این کار به واقعیّت حقیقی دست می‌یابند؟

این امر، متضمّن وجود یک سلسله مراتب وجودی است که نسبت به سلسله مراتب هستی ما، مراحل بیشتری دارد. بیایید از اشتباه بپرهیزیم و به‌سادگی بپذیریم که نیاکان ما در مغرب زمین، تصوّری بیش از حد، راسیونالیستی و خردانگارانه از خیال داشته‌اند. قوّهٔ خیال ما به انحراف رفته و پیوند مستمر آن با ارادهٔ معطوف به قدرت، سرچشمهٔ بی‌پایان خوف و وحشت خواهد بود، مگر آن‌که به نوعی کیهان‌شناسی که از لحاظ ساختار و مراتب، مشابه کیهان‌شناسی فلاسفهٔ اشراقی سنّتی بوده و عوالم متعدّدی را در قالب نظامی متصاعد در برگیرد، دسترسی داشته باشیم. در غیر این صورت، ما خود را به جستجوی نظام جدیدی از خیال، محدود خواهیم کرد.

امّا یافتن چنین نظامی، تا زمانی که در روشی برای "فاصله"گرفتن از واقعیّت به مفهوم متداول و تأثیر نهادن بر آن خلاصه می‌شود، دشوار خواهد بود. حال، به‌محض آن‌که این واقعیّت را با واقعیّت موردنظر حکمای متألّه سنّتی قیاس کنیم، درمی‌یابیم که بی‌جهت محدود شده و این تحدید، نفس واقعیّت را متنزّل ساخته است. اصطلاح دیگری که همواره به‌عنوان بهانه‌ای برای محدودکردن واقعیّت ارائه می‌شود، "خیال‌پردازی" است، مثلاً خیال‌پردازی ادبی یا به‌تعبیری امروزی‌تر، خیال‌پردازی اجتماعی.

امّا از طرح این پرسش، گریزی نیست که چه ضرورتی داشت عالم مثال، مفقود شده و جای خود را به امر واهی و ″خیالی″ بسپارد؛ چه ضرورتی ایجاب می‌کرد که ″مثال″، ناسوتی شود و به مرتبهٔ ″پندار واهی″ تنزّل یابد و آنچه موهوم، خوف‌انگیز، هیولایی، مرگبار، پست، بیهوده و عبث است، جلوه‌فروشی کند؟ برعکس، هنر و تخیّل در فرهنگ سنّتی اسلامی، با ویژگی‌هایی چون قداست، جدّیت، وقار، شیوه‌پردازی و معنا متمایز می‌شود.

نه اوتوپیاها، نه قصّه‌های علمی ـ تخیّلی و نه حتّی امگاپوینت[1] شوم ما، هیچ‌یک در عبور از این عالم به‌سوی ناکجاآباد توفیقی ندارند. آنان‌که اقلیم هشتم را شناختند، به جعل اوتوپیا نپرداختند، چنان‌که غایت تفکّر شیعی نیز تحقّق یک خیال خام اجتماعی ـ سیاسی نیست؛ این تفکّر، یک معادشناسی است، نوعی انتظار است، و این‌چنین، هم‌اکنون و همین‌جا بر حضوری حقیقی در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم، شهادت می‌دهد.

شکّی نیست که متافیزیسین‌های سنّت‌گرا و غیر سنّت‌گرا و نیز روان‌شناسان، می‌توانند در این زمینه، نظرات متعدّدی بیان کنند، ولی من در این‌جا در مقام یک نتیجه‌گیری موقّت، به طرح سه سئوال جزئی اکتفا می‌کنم:

۱ ـ ما دیگر در فرهنگی سنّتی شریک نیستیم. ما در تمدّنی علمی زندگی می‌کنیم که می‌گویند حتّی بر تصاویر غلبه یافته است. اطلاق عنوان ″تمدّن تصویر″ (مجلّات، سینما و تلویزیون) به تمدّن امروز، کاملاً رایج شده است. امّا نمی‌توان مطمئن بود که این تعبیر رایج، هم‌چون سایر مشهورات، نوعی سوء تفاهم فاحش و کج‌فهمی تامّ و تمام را به بار نیاورد؛ زیرا تصویر به‌جای آن‌که به مرتبه‌ای از عالم که بدان تعلّق دارد، ارتقا داده شود و ″عملکردی رمزی″ که راهبر به سوی معانی باطنی است، پیدا کند، صرفاً به مرتبهٔ ادراک حسّی تنزّل یافته و صراحتاً خوار شمرده می‌شود. آیا جز این است که هر قدر، این سیر نزولی تداوم پیدا کند، مردم به همان میزان، نسبت به امر مثالی بیگانه‌تر شده و بیش از

---

1. Omega Point

پیش، محکوم به تولید "داستان" خواهند شد؟

۲ ـ آیا مجموعهٔ صور خیال و مناظر و مرایای این حکایات اشراقی، بدون حقیقت ازلی، عینی و تقلیل‌ناپذیر صورت‌های مثالی که منشأ غیرعقلی داشته و ظهور ناگهانی آنها در جهان ما غیرقابل پیش‌بینی است، امکان وجود پیدا می‌کرد؟

۳ـ آیا این دقیقاً همان اصل موضوع عینیّتِ عالم مثال نیست که از سوی برخی افراد (هرمسیان[1]، کابالیست‌ها[2]) و پاره‌ای علایم رمزی (مَندَلَه‌ها[3]) که تأثیری سحرآمیز بر صورت‌های ذهنی دارند، به‌گونه‌ای که به آنها واقعیّت عینی می‌بخشند، به ما القاء یا تحمیل می‌شود؟

مایلم برای آن‌که به یکی از پاسخ‌های محتمل سئوال مربوط به واقعیّت "عینی" موجودات فوق طبیعی و برخورد با آنها اشاره‌ای شود، خواننده را به مکتوبی خارق‌العاده ارجاع دهم که در آن "ویلیه دو لیل ـ آدام"[4] چهرهٔ پیامبر مرموز را که چشمانی سفالین دارد، توصیف می‌کند:

> ذهن قادر است چهرهٔ او را ادراک کند. موجودات زنده، تنها نیروی نهفته در آن ذات کرّوبی را حسّ می‌کنند.

او می‌گوید:

> ملائک، تنها در فضای مطلق و آزاد آسمان‌های برین، جایی که واقعیّت با آرمان اتّحاد دارد، تقرّر جوهری دارند... آنها فقط در جذبه‌ای که ذاتی آنهاست و خود موجد آن‌اند، خویشتن را ظاهر می‌سازند[5].

کلمات اخیر ــ "با جذبه‌ای که ذاتی آنهاست" ــ از نظر من، وضوح و شفّافیتی الهام‌گونه دارد، چرا که می‌تواند صخرهٔ تردید را در هم شکسته، "واکنش لاادری‌گرایانه"

---

1. Hermetists
2. Cabalists
3. Mandalas

٤. Villiers de L'Isle-Adam (۱۸۳۸ـ۱۸۸۹)، نویسندهٔ فرانسوی.

۵. ویلیه دولیل ـ آدام، L'Annonciateur (مؤخّره).

را خنثی کند؛ بدان معنا که در خلوت متقابل آگاهی و موضوع آگاهی، تفکّر و وجود، رسوخ می‌کند. در این‌جا پدیدارشناسی به هستی‌شناسی مبدّل می‌شود.

بدون شک، این همان اصل موضوعی است که در تعالیم مؤلّفان ما دربارهٔ امر مثالی، تلویحاً به آن اشاره شده است:

> هیچ مناط خارجی برای تجلّی مَلَک، جز نفس تجلّی وجود ندارد. فرشته، همان "جذبه"، همان از خود بدر شدنِ ماست که از تحوّلی در حالت وجودی ما حکایت می‌کند.

از این‌رو، کلمات فوق، هم‌چنین بیان می‌دارد که راز وجود ماورای طبیعی "امام غایب (عج)" در ذهن و آگاهی شیعی چیست. کسی که در آن حال روحی نباشد، قادر به مشاهدهٔ او نخواهد بود.

سهروردی در حکایت عقل سرخ خویش به همین نکته اشاره داشته و مقصود او از جمله‌ای که در آغاز سخن از او نقل کردیم، همین است: «اگر خضر شوی، از کوه قاف، آسان توانی گذشتن.»

پارادوکس‌های صوفیانه[1]

ترجمهٔ محمّدعلی امیر معزّی

نوشته‌های روزبهان[2] از آن جاکه تنها حامل برخی آثار حلّاج است، منبع اصلی برای شناخت آنهاست. در این مقدّمه، مایل بودم بخش مستقلّی را به "روزبهان به‌عنوان شارح حلّاج" اختصاص دهم؛ زیرا اگر آنچه عارف اهل فارس در تفسیر متون معضل حلّاج نوشته است، سطر به سطر پی‌گیری و بررسی شود، این متون قطعاً از زاویه‌ای غیر از زاویهٔ دید پژوهشگر و مفسّر غربی روشن خواهد شد. امّا فعلاً ناچارم مطالعهٔ این مطلب را به‌نوشتهٔ دیگری محوّل کنم و آن‌جا امیدوارم بتوانم آنچه راکه به حلّاج مربوط می‌شود، همراه با باقی آثار روزبهان بررسی کنم.

طیّ سطور آینده تنها به چند موضوع در ارتباط با شرح شطحیّات بسنده خواهد شد. نخست از مضمون اصلی کتاب، یعنی شطحیات شروع کنیم. البتّه پس از این دربارهٔ مفهوم

---

۱. برگرفته و خلاصه‌ای از مقدّمهٔ کتاب شرح شطحیّات، گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی(۱۲)، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی با تصحیح و مقدّمهٔ هانری کربن، ترجمهٔ مقدّمه از دکتر محمّدعلی امیر معزّی، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۸۲/۲۰۰۳، چاپ چهارم.

۲. بهتر است شیخ را "روزبهان" خطاب کنیم. این نام کاملاً ناآشنا نیست، حال آنکه نام بقلی که اغلب مستشرقان استفاده کرده‌اند(علّت آن دکان سبزی‌فروشی است که وی چندی در جوانی از طریق آن روزگار می‌گذرانیده) در ایران کاملاً ناشناخته است.

این واژه، چنان‌که روزبهان خود معنی کرده، و نیز دربارهٔ ترجمهٔ فرانسهٔ آن سخن می‌گوییم. باید گفت این نبوغ عارفانهٔ روزبهان بوده است که باعث شده در پسِ ظاهر گستاخانه و کفرآمیز این شطحات، معنای راستین امّا پنهان آنها پیدا شود. با نقل قول و شرح کلمات شخصیّت‌های بارز، مؤلّف، چندین قرن حیات عرفانی اسلامی را در طی صفحاتی بی‌شمار و پرمحتوا احیا کرده است. در این اثر، نبوغ عرفانی روزبهان، عرصهٔ مابعدالطّبیعهٔ تصوّف را درنوردیده و از آن پرده برگرفته است. امّا این مابعدالطّبیعهٔ ویژه، با مضامین فلسفی قابل بیان نیست، بلکه با تصویر خودنمایی می‌کند؛ تصاویری باشکوه، مجلّل، خیره کننده و در عین حال پیچیده در هاله‌ای اسرارآمیز از اندوه و احساس غربت.

اندیشهٔ روزبهان اساساً در ملکوت سیر می‌کند، در آنچه من عالم مثال[۱] نامیده‌ام؛ "جهان سومی" که نه عالم ادراک حسّی است و نه عالم مضامین عقلی، امّا با این همه، کاملاً واقعی است و واجد واقعیّت خاصّ خود[۲]. اندیشه‌ها و ادراکات روزبهان بیشتر به عالم مثال تعلّق دارند و این اصلاً بدان معنا نیست که زاییدهٔ توهّم هستند، درست همان‌گونه که عالم مثال توهّم نیست، ملکوت محلّ مشاهداتِ تجلّیِ صور ملکوتی است. از این جهت، کتاب روزبهان، پاسخی به پژوهشگران و فیلسوفانی می‌تواند بود که امروزه در زمینهٔ "مثالی"[۳] مشغول به مطالعه هستند؛ چون آشکارا نشان می‌دهد که اوّلاً هر رمز، تناقضی در خود نهفته دارد و ثانیاً خلط میان رمز و استعاره جایز نیست.

روزبهان ابتدا اثر خود را به عربی نوشته است. می‌توان به آسانی حدس زد که این روایت عربی، کار شاگردان ایرانی و فارسی زبان را در فهم موضوعی که به‌خودی خود دشوار است، راحت نمی‌کرده و به همین علّت، یکی از مریدان در شیراز قطعاً از زبان همهٔ دوستداران و شاگردان، از شیخ درخواسته که شرحی به فارسی بر کتاب خویش بنویسد.

---

1. Mundus Imaginalis

۲. مقالهٔ بنده: *Mundus imaginalis ou l'imginaire et l'imaginal* در نشریهٔ *Cahiers internationaux du Symbolisme*، شمارهٔ ٦، ۱۹٦٥.

3. imaginal

پس روزبهان اثری جدید خلق کرد و در بسیاری از بخش‌های آن، کاری به‌مراتب بیش از یک ترجمهٔ عربی به فارسی انجام داد. به این ترتیب، برخی قسمت‌ها گسترش زیادی یافت، یا آن‌که اشارات متعدّدی به تجارب درونی مؤلّف به متن اوّل افزوده و صفحات بسیاری به‌عنوان یک ″زندگی‌نامهٔ معنوی″ به خواننده ارائه شد.

درنهایت، روایت گسترش یافتهٔ فارسی، حجمی تقریباً سه برابر حجم روایت عربی یافت. پس می‌توان گفت متن فارسی، کتابی جدید و تقریباً مستقل از متن عربی است. شرح شطحیات را به‌نوعی می‌توان چاپ دوم متن اصلی عربی توسّط خود مؤلّف به‌حساب آورد و در عین حال آن را اثری مستقل از نوشتهٔ نخست یا صورت نهایی آن انگاشت. شرح شطحیات اثری است یگانه، نه‌تنها در ادبیات عرفانی ایران، بلکه در ادب عرفانی به‌طورکلّی و این امر هم از عنوان آن پیداست.

از متن عربی به متن فارسی، عنوان کتاب تغییر یافته است، امّا البتّه در هر دو روایت، سخن یکی است. هدف نویسنده، جمع‌آوری شطحات بوده و عنوان متن فارسی شرح شطحیات آمده است. فهم کتاب به‌طورکلّی بستگی به مفهوم این واژه دارد و نیز به کلمه‌ای که در زبان فرانسه برگردان آن باشد؛ کلمه‌ای که حتّی‌الامکان تمامی معناهایی را که روزبهان درنظر داشته، دربرگیرد و در عین حال تا آن اندازه متداول باشد که هر بار محتاج توضیح نباشد.

متأسّفانه در مورد واژهٔ عربی ″شطح″ فرهنگ‌ها توضیح وافی نداده‌اند. البتّه آنچه برای ما حائز اهمیّت است، مفهوم مصطلح نزد صوفیان از این واژه است و آنچه باعث شده که من آن را به "paradoxe inspiré" (کلام متشابه الهامی) برگردانم، توضیحات خود روزبهان بوده است. به عللی که پس از این شرح داده خواهد شد، چنین می‌نماید که مناسب‌ترین عبارت برای رساندن نیّت اصلی عنوان کتاب، عبارت ″شرح کلمات متشابه صوفیان″ باشد.

ابونصر سرّاج (متوفّی ۳۷۸ هـ. / ۹۸۸م) مؤلّف متصوّف نامدار که روزبهان قطعاً او را

می‌شناخته، درکتاب اللّمع خویش، توضیحاتی چند دربارهٔ شطح داده است[۱]. بنا به نوشتهٔ وی، اگر کسی از معنای شطح پرسید، باید به او پاسخ داد: شطح عبارت است از نوعی سخن با بیانی غریب و نامعهود در توصیف تجربه‌ای وجدآمیز که نیروی فورانی آن، درون عارف را تسخیر و لبریز می‌کند. این مفهوم، برگرفته از معنای متداول واژه در عربی است. شطح یعنی حرکت. ریشهٔ شَطَحَ یَشْطَح وقتی به کار می‌رود که حرکتی، جنب و جوشی یا ریخت و پاشی درکار باشد. مثلاً عرب، دکّان نانوایی راکه انبار آرد نیز بوده، مِشطاح می‌خوانده؛ زیرا عمل آردکردن گندم، حرکت و جنب و جوش فراوان به‌همراه دارد و طیّ آن از هر سو آرد لبریز می‌شود و همه‌جا می‌ریزد و می‌پاشد.

در معنای مجازی که صوفیّه به این لفظ داده‌اند، شطح یعنی حرکت و جوششی که حالت وجد در سرّ عارف پدید می‌آورد. وقتی عرفا در پی بیان این حالت برمی‌آیند، از سخنانی چنان غریب بهره می‌گیرند که شنونده حیران می‌شود. امّا چنانچه شنونده زبان به انکار و ملامت این سخنان بگشاید، نشان از آن داردکه در دامی افتاده که خود از وجود آن بی‌خبر است، ولی می‌توان گفت از این دام به سلامت رسته است اگر به‌جای انکار، با استمداد از شخصی که عالم به علمِ شطح است، در پی فهم معنای نهفتهٔ این سخنان غریب برآید.

ابونصر سرّاج، شطح را با نهری مقایسه می‌کندکه در بستری زیاده تنگ جاری است. در این صورت آب از بستر به در می‌آید و لبریز می‌شود و در این وضعیّت نیز عرب ریشهٔ شطح را به‌کار می‌گیرد. هم‌چنین وقتی دل سالک مجذوب، دیگر قادر به تحمّل هجوم انوار حقایق معنوی نیست، سیلاب این انوار از بستر درون به در می‌رود و از زبان لبریز می‌شود و در این حال، زبان، کلماتی را به‌کار می‌گیردکه برای شنوندهٔ عادی به‌صورت کلمات تناقض‌آمیز و فضاحت‌بار وگستاخانه می‌نماید، حال آنکه برای

۱. ابونصر سرّاج، اللّمع فی التصوّف، تصحیح رینولد الین نیکلسون (مجموعهٔ یادنامه گیب، ۲۲)، لندن، ۱۹۱٤، صص ۳۷۷ـ ۳۷۵.

شخصی که قادر به فهم محتوای عمیق و نهفتهٔ این کلمات باشد، حکایت دیگرگونه است. این‌گونه سخنان است که به اصطلاح بدان شطح می‌گویند[۱].

سرّاج تأکید دارد که خداوند، قلوب اولیای خویش را می‌گشاید و متحقّقین را اجازهٔ آن می‌دهد که پلّه‌پلّه درجات صعود روحانی را طیّ کنند و در هر مرحله به کشف مراتب تازه نائل آیند. به این علّت است که هر یک از اولیا، حقیقت آنچه را که چشیده و تجربه کرده، به زبان می‌آورد. وی آنچه را که در کُنه سرّ خویش تجربه کرده، توصیف می‌کند، امّا با بیان خاصّ خود و به‌نحوی که منحصر به شخص اوست؛ زیرا در آن لحظه قادر نیست بپذیرد که مرحله‌ای بالاتر از مرحلهٔ او می‌تواند وجود داشته باشد. او باید این مرحله را کاملاً "هضم" کند و به‌محض این‌که چنین شد، میل رسیدن به مرحلهٔ بعدی در او شدّت می‌گیرد و سلوک همچنان ادامه می‌یابد، منزل به منزل و مرحله به مرحله تا آن‌جا که سالک به هدف غایی برسد، به آنچه برتر از همهٔ اهداف است.

انعکاس این توضیحات ظریف به قلم استادی بزرگ چون سرّاج، نزد روزبهان کاملاً محسوس است، امّا وی با اندوخته‌هایی که خود به‌عنوان استاد بزرگ دیگری دراختیار دارد، به‌طرز ویژهٔ خود، آنها را می‌پردازد و ارائه می‌دهد. وی در ابتدای کتاب، طیّ فصل دهم (جزء ۸۹ به بعد) با عنوان «در معنی ظاهر لغت شطح که وجهش در عربیّت چون است و چرا صوفیان آن را شطح گویند»، چنین می‌نویسد:

> در عربیّت گویند شَطَح یَشطحُ؛ اذا تحرّک، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مِشطاح گویند از بسیاری حرکت که در او باشد. پس در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلّی در صمیم سرّ ایشان عالی شود، به‌نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان (را) حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپردهٔ کبریا و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و

۱. مفرد: شطحة ـ جمع: شطحات.

مضمرات غیبِ غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید. از صاحب وجد، کلامی صادر شود از تلهّب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند[1].

چنان‌که پیداست، این نکات با آنچه نزد سرّاج آمده، هماهنگی و تطابق کامل دارد، امّا سخن خاصّ روزبهان، روشنی ویژه‌ای بر آنها افکنده است. روزبهان، پای بر سطحی بالاتر گذاشته که از آن‌جا شطحات عرفا هم‌چون بخشی از یک شطح بسیار بزرگتر جلوه می‌کند. نخست آن‌که شطح در نصّ قرآن و سپس در احادیث نبوی آمده است. علّت آن است که خداوند تنها از طریق شطح، آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد، یعنی از طریق نیرویی که حرکت و جوشش آن، از حدّ بیان مخلوقات و آنچه آدمیان، طاقت شنیدنش را دارند، خارج است. به این جهت، کلام خداوندی لامحاله حاوی دومعناست، متشابه است و دو پهلو و چند سطحه.

سخن از صفات خداوند، ممکن نیست مگر از طریق بیانی متشابه، و اگر برای احتراز از این تشابه، از سخن گفتن دربارهٔ صفات خداوند اجتناب کنیم، خدا را تبدیل به یک مضمون انتزاعی کرده و از افراط به تفریط رفته و در دام "تعطیل" افتاده‌ایم و این خود نوعی بی‌ایمانی است که خشکیِ استدلال آن‌گاه پشت بهانه‌های متشرّعانه پنهان می‌شود. اصل این نوع بی‌ایمانی، ردّ وجود واقعیّتی است نهفته در پشت رویه‌ها یا باطنی نهفته در ورای ظاهر. به عبارت دیگر، ریشهٔ بی‌ایمانی، ردّ مضمون تأویل است.

خلاصه آن‌که هر بار وجود قدیم از طریق پدیده‌ای حادث سخن می‌گوید، سخن او شطح است. به همین جهت، شطح، قاعدهٔ اصلی رمز التباس و تشابه و دوپهلویی موجودات است. امّا این تشابه تناقض‌آمیز، پایهٔ مناعت و شایستگی وجودی آنها نیز هست. هیچ موجود حادثی نیست که رمز چیز دیگری نباشد، از آن‌جاکه هر حادث،

---

۱. جزء ۸۹.

شاهد چیز دیگری است. این مطلب، یکی از موضوع‌های اصلی کتاب روزبهان است. از این‌جاست که در این متن، هم‌چنان‌که در عبهرالعاشقین، مضمون "التباس" نقشی محوری دارد.

درست است که تنها "راسخان در علم" هستند که قادر به رمزگشایی این التباس و تشابه و کشف شاهد می‌توانند بود، امّا قدرت استدلال روزبهان، شطح صوفیّه را نیز توجیه می‌کند. غرابت صوفیّه و استثنایی بودن ایشان، جزئی است از استثنای خداوندی که احکامِ یک بُعدی و سرکوب‌گر فقها و شریعتمداران و عامّهٔ مردم را یارای قضاوت و سنجش آن نیست. روزبهان چنین ادامه می‌دهد:

اگر توفیق یاری دهد مر صاحب‌نظری را تا نظرش صایب شود، زبان از انکار برگیرد و بحث در اشارات شطح نکند، به صدق ایشان در کلام متشابه ایمان آورد، برهد از آفت انکار؛ زیراکه شطح ایشان متشابه است، چون متشابه قرآن و حدیث. و بدانک اصل شطح بی‌تغیّر در صفات، متشابه صفات است، و در کلام پیغمبر، نمودن اسرار مکاشفات صفاتی در رسوم افعال، و آن غایت عشق اوست. چون بحر قدم از ساحل عدم بگذشت، جواهر صفات و نعوت و اسامی در لباس مجهول بنمود، از لذّت عشق، شقشقهٔ جان عاشقش به ریاحِ غلباتِ محبّت متحرّک شده، از بحر متشابه، شطحیات عشق برانداخت. هر دو متشابه ربّانی و نبوی، مؤمنان امّت را امتحان آمد تا اقرار آورند به ظاهر، و تفتیش باطن نکنند، تا در تشبیه و خیال و تعطیل صفات به انکار متشابهات در نه‌افتند، زیراکه روا نیست، بحث در متشابهات تأویل نگویند عامیان. «یقولون ربّنا آمنّا» برخوانند، و هم‌چنین در طرف متشابه، حدیث جز ایمان ندارند، اولیا ـ که «و ما یَعلمُ تأویله الاّ الله والرّاسخون فی العلم» دیگران را ایمان و ایشان را معرفت در مشکلات متشابه[1].

چون چنین است، بدانستیم که اصول متشابه در شطح از سه معدن است: معدن قرآن و معدن حدیث و معدن الهام اولیا. امّا آنچه در قرآن آمد، ذکر صفات است و

۱. جزء ۹۰.

حروف تهجّی؛ و آنچه در حدیث، رؤیت التباس است؛ و آنچه در الهام اولیاست، نعوت حق به رسم التباس در مقام عشق و حقیقت توحید در معرفت و نِکرات در مکریا[1].[2]

بنابر دلایلی که روزبهان آورده است، حلّ مسألهٔ شطح نزد صوفیّه، در چارچوبی بسیار وسیع‌تر مطرح می‌شود که قرآن و حدیث را نیز در برمی‌گیرد. در این‌جا اشاره به دو نکته ضروری است. اوّلی در مورد نظریّه‌ای است که معرفت‌شناسی تصوّف را در بطن معرفت‌شناسی نبوی قرار می‌دهد. معرفت‌شناسی عرفانی روزبهان، دایر بر آن است که حتّی پس از بسته شدن "دایرهٔ نبوّت" ارتباط مستقیم و پیوسته میان خدا و انسان امکان‌پذیر است. این نظریّه با عقاید جزمی اهل تسنّن در تضاد قرار می‌گیرد؛ زیرا بنابراین عقاید، چنین ارتباطی متصوّر نیست و علاوه‌بر این، حتّی رسالت انبیا، چیزی جز اخذ و انتقال تعدادی متون و احکام شرعی نبوده است.

تعجّب‌آور است که میان این همه مستشرق که به تحلیل مسأله در بطن تصوّف پرداخته‌اند، هیچ یک متوجّه نشده‌اند که مضمون امکان دریافت الهام از خداوند پس از ختم نبوّت، یک مضمون کلیدی در معرفت‌شناسی نبوی تشیّع است. در این باب می‌توان به تورّقی در کتاب کافی کلینی بسنده کرد. پیش از صوفیّه، امامان شیعه، نوعی از معرفت‌شناسی را عنوان کرده‌اند که طبق آن، وحی منُزل به پیامبر از طریق فرشته، تنها یکی از چند طریقهٔ وحی است. طریقهٔ دیگر فی‌المثل در مورد "حدیث قدسی" مطرح می‌شود، یعنی حدیث الهامی. هم‌چنین نقل شده که امام ششم، حضرت جعفر صادق(ع) بر اثر تکرار بی‌شمار یک آیهٔ قرآن، سرانجام آن را از زبان خداوند شنید. این "شطح"

---

۱. سه واژه‌ای که در پایان این قطعه آمده، متعلّق به زبان خاصّ روزبهان است و در نظر اوّل، غریب می‌نماید. فی‌الواقع توضیح آنها در بخش‌های دیگر کتاب آمده است. در مورد "نکرات" به جزء ۸۰۶ و در مورد "مکریات" به جزء ۹۷۸ رجوع شود. مؤلّف، ارتباطی میان صفاتی که خداوند از طریق آنها خود را به سرّ عارف می‌نمایاند و مضمون مکر خداوندی برقرار کرده است؛ مکری که عارف بایستی از طریق تنزیه و اعتراف به جهل خود بازشناسد. بنابراین توضیح آخرین قسمت جزء ۹۱ در جزء ۸۰۶ آمده است.
۲. جزء ۹۱.

به‌صورت حکایتی عبرت‌آمیز در کتب صوفیه نیامده، بلکه جزئی اساسی از تعالیم شیعه است.

بنابراین، به نظر من، تجزیه و تحلیل مطالب عظیمی که روزبهان مطرح کرده، بدون اشاره به متون شیعه که پیش از او این مطالب را عنوان کرده‌اند، امکان‌پذیر نیست. در مورد مضامینی چون عشق خدایی و عشق عرفانی نیز به نظر بنده نمی‌توان از اهمیّت مضمون ولایت به مفهوم محبّت در تشیّع سخنی به میان نیاورد. از این زاویه، تصوّف، چهره‌ای تازه می‌یابد که خطوط معنوی آن تنها با سنّت یهودی ـ مسیحی روشن نمی‌شود.

نکتهٔ دوم این‌که مسألهٔ کلام الله، یا به عبارت دیگر، کلمهٔ خداوندی که با زبان بشری بیان شده، یا کلمه‌ای که هم کلام و هم کتاب است، مسأله‌ای است که همواره حکما و عرفای اسلامی را به خود مشغول داشته است. در این باب به‌عنوان نمونه می‌توان به اندیشه‌های ژرف ملّاصدرا در مشاعر[1] و یا به رسالهٔ او دربارهٔ متشابهات قرآن رجوع کرد. البتّه روزبهان با این مسأله با استدلال منطقی و مضامین نظری برخورد نداشته، بلکه آن را در لحظهٔ وقوع تجربه و استماع کلام الهامی از طریق شطحی که روح را به حرکت و جوشش آورده، درنظر گرفته است. از این جهت، توصیف شطح، نه از طریق مضامین عقلانی، بلکه در گداختگی تصاویری که شرارشان از یکی به دیگری سرایت می‌کند، امکان‌پذیر می‌تواند بود. به‌عنوان نمونه، خواننده در طیّ کتاب می‌تواند خود ملاحظه کند که چگونه پاسخ «لن ترانی» خداوند به موسیٰ(ع) در «هذا ربّی» ابراهیم(ع) طنین می‌افکند. در این‌جا سخن از دو مضمون منطقی و جدلی نیست، بلکه دو آذرخش است که شرر آنها درهم آمیخته است.

در اندیشهٔ روزبهان، شطح به عنوان منبع و سرچشمهٔ تأویل عرفانی نیز معرّفی شده است. فهم معنای حقیقی شطح بر قواعد تأویلی استوار است؛ قواعدی که در مورد متنی

۱. ملّاصدرای شیرازی، المشاعر، تصحیح هانری کربن (گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، شمارهٔ ۱۰)، تهران ـ پاریس، ۱۹٦٤، قطعهٔ ۱۲۱ به بعد (متن عربی، روایت فارسی و ترجمهٔ فرانسه).

مصداق می‌یابد که در پشت و ورای "ظاهر" دارای "باطنی" باشد. بررسی دقیق کتاب، نشانگر آن است که روزبهان، هم‌چنان‌که در تفسیر عرائس البیان خویش عمل کرده، در این‌جا نیز با آیات قرآنی و احادیث نبوی، همان برخورد تأویلی را دارد که با شطحیات صوفیان. آنچه پیشتر از روزبهان نقل شد، راه ترجمهٔ عنوان کتاب را برابر من گشود، یعنی سعی در یافتن واژه‌ای که هم معمول و متداول باشد و هم مناسب و مطابق با نیّات مؤلّف.

شطح را مثلاً می‌شد به outrance (جسارت، گستاخی) برگرداند. اغلب اوقات، شطحات را به propos extatiques (کلمات وجدآمیز) ترجمه کرده‌اند. لویی ماسینیون دوست داشت آن را با عبارت locutions théopathiques (سخنان خدا زده) بنمایاند. این عبارات البتّه همگی صحیح‌اند، امّا اشکال آنها این است که هیچ یک، تمامیّت مفهومی را که روزبهان در نظر دارد، دربرنمی‌گیرند. نخست آن‌که بسیاری از شطحیات که منابع از قول مشایخ نقل کرده‌اند، در حالت جذبه به زبان نیامده‌اند، بلکه سخنان یا حالات و اعمالی هستند که در کمال آرامش و خونسردی واقع شده‌اند. البتّه همهٔ آنها قطعاً در تجربه‌ای عرفانی ریشه داشته‌اند، امّا هنگام بروز، نه "کلمات وجدآمیز" و نه "سخنان خدا زده" بوده‌اند.

از سوی دیگر، چون روزبهان، قلمرو شطح را به متن قرآن و حدیث نیز بسط داده است، باید واژه‌ای عامّ‌تر برای ترجمهٔ آن پیدا کرد. آنچه روزبهان در مورد بیان صفات خدا در قرآن بدان قایل است، دقیقاً کلمات متشابه[1] است و نه "کلمات وجدآمیز". هم‌چنین برخی احادیث حضرت محمّد(ص) "جملات متشابه" است و نه "سخنان خدا زده" (شاید غیر از حدیث «رأیتُ ربّی فی أحسن الصورة»، یعنی پروردگار خویش را به زیباترین صورت دیدم.) به این علل، چنین به نظرم رسید که برای ترجمهٔ شطح، عباراتی چون paradoxes (سخنان متشابه) و یا paradoxes inspirés (سخنان متشابه الهامی)، در رساندن همهٔ مفاهیمی که روزبهان درنظر داشته، از عبارات دیگر رساتر است.

1. paradoxes

روزبهان تأکید دارد که مشخّصهٔ شطح، بیانی است "متشابه" و "ملتبس"، یعنی بیانی اساساً دو پهلو و چند سطحه. میان شطح و بیان متشابه، ارتباطی عمیق وجود دارد، از آن‌جا که هر بار وجود قدم و غیب و غیب الغیب به زبان خلایق سخن می‌گوید، سخنش لامحاله متشابه و دوپهلوست؛ زیرا رویه‌ای ظاهری دارد و معنایی مخفی و باطنی و این باطن جز از طریق آن ظاهر، گفتنی نمی‌تواند بود. این دو جنبه از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. رویهٔ ظاهری البتّه همان معنای حقیقی نیست، امّا معنای حقیقی، یعنی باطن هم بدون این رویهٔ ظاهری، قابل شناخت نیست.

شطح یا "سخن متشابه" دقیقاً بیان آن چیزی است که بیان ناشدنی است. پس شطح ذاتاً سخنی است متشابه با ظاهری مبهوت‌کننده و حیرت‌آور و معنایی مخفی و باطنی که حقیقت آن سخن است. در زبان یونانی، واژهٔ paradoxos یعنی جمله‌ای مخالف با عقاید متداول، جمله‌ای غریب، باورنکردنی، فضاحت‌آمیز که معنای واقعی آن، پشت این ظاهر نامطبوع، پنهان شده است. اینها دقیقاً خصایصی است که سرّاج و روزبهان برای شطح برشمرده‌اند (حتّی به اصطلاح رایج است بگویند که paradoxe شنونده را زمین می‌زند ــ renversant ــ در عربی نیز مصدر شَطَّح یُشَطِّحُ تشطیحاً، یعنی کسی را به زمین انداختن).

"شطّاح" عارفی است که در اثر حرکت و جوششی که در درونش ایجاد شده، چنین سخنی را به زبان می‌آورد. (روزبهان خود را "شطّاح فارس" می‌خواند). اکنون آنچه را گفتیم، خلاصه کنیم: چون قدیم به زبان حادث، گویا شود، سخنش جز شطح نمی‌تواند بود. بنابراین نخستین شطح، شطح پروردگار است، یعنی کلام الله یا کلمهٔ خداوندی که با زبان بشری بیان شده است. شطحی که در سراسر عبهر العاشقین به آن پرداخته شده، شطح عشق است؛ چه عشق ربّانی و چه عشق انسانی. از آن‌جا که این هر دو عشق یکی است، کتابی است یگانه که باید سواد خواندن آن را آموخت و این سوادِ خواندن، یعنی تأویل، و طاقت تأویل را فقط مردان راه شوق معنوی دارا هستند.

میان زبان شطح و آنچه که معمولاً حدیث قدسی نامیده شده، ارتباطی هست. بنابراین، دقیق‌ترین برگردان شطح، عبارت paradoxes inspirés (سخنان متشابه الهامی) می‌تواند باشد. روزبهان با اندیشهٔ نبوغ‌آسای خود، شطح را به‌عنوان مضمونی واحد با سه جلوهٔ مختلف عرضه‌کرده است: شطح خداوندی در قرآن، شطح نبوی در حدیث و شطح عاشقانه در عرفان. آنچه از شطحات الهامی عرفا تراوش می‌کند، بیانگر نوعی نکاح قدسی است‌که تکرار عبارت "عروس قدم" به‌وسیلهٔ روزبهان، نشانگر آن می‌تواند بود. پس چنین به‌نظر می‌رسدکه با برگردان شطحات به paradoxes (سخنان مشابه) و یا paradoxes inspirés (سخنان متشابه الهامی) هم نیّات روزبهان حفظ و هم روال معمولی زبان مراعات شده است.

صفت جمع "شطحیات"که روزبهان برای عنوان روایت فارسی برگزیده، البتّه برگرفته از مصدر شطح است. درنتیجه، برگردان فرانسهٔ عنوان کتاب، یعنی شرح شطحیات، طبعاً Commentaire sur les paradoxes des soufis (تفسیر سخنان متشابه صوفیّه) است. این عنوان برای شخص فرانسه زبان، کاملاً گویاست و در ضمن، لفظ paradoxe به‌قدرکافی عام هست‌که نه‌تنهاکلمات دوپهلوی صوفیّه، بلکه متشابهات قرآن و حدیث را نیز شامل شود. جای آن داردکه اندیشهٔ روزبهان دربارهٔ شطحات قرآنی (آن‌جاکه صفات الهی، آنچه راکه وصف‌ناپذیر است، وصف می‌کنند) و شطحات حدیث، جداگانه بررسی شود. در این‌جا ناچارم تنها به آنچه خود روزبهان در پایان فصل دهم‌کتاب می‌نویسد، اکتفاکنم:

> بدانک حق ــ سبحانه و تعالی ــ با عموم بندگان به زبان شریعت‌گوید و با خصوص به زبان حقیقت، و عموم را فرمود تا او را بطلبند در مدارج معاملات، تا در جوار کریمش عطای عمیمش بیابند، لیکن از حقیقت اشارات در اسرار عجیب‌کاین که اهل معرفت و وصلت را درافتد، بیگانه‌اند؛ زیراکه اِنباء، صفت راسخان علم ربّانی راست‌که مقامات ایشان، مشاهد قِدَم است. مفاوز طرقشان بر سلّاک رسوم وغر است؛ زیراکه ایشان استعداد ادراک رموز متشابه صفاتی ندارند. آن متشابهی‌که مُنبیء است

از عین جمع و التباس صفات در مقام عشق که آن مقام را علمی است که حق ــ سبحانه و تعالی ــ بدان علم در ازل موصوف بود، و آن شطح اوست، بدان خطاب کند مشتهران عشّاق را، آنها که شاهد عرایس غیب غیب‌اند، و در نور غیب غیب در اسرار غیب غیب می‌نگرند، سفرهٔ[1] انبیاءاند و جُند اولیا[2].

آنها که به غرایب علم قدم و حکم قدر سابق در ازل شاهداند، اگر نه ایشان بودندی، در ملک ربوبیّت با عموم خلق، خطاب متشابهات نکردی، مثل "استوا" و "وجه" و "عین" و "سمع" و "ید" و "رِجل"؛ و اظهار صفات خاصّ و حروف گزیده که بدان قاطبهٔ قوم را خطاب کند، چون "الم" و "المص" و جملهٔ حروف تهجّی که معادن اسرار صفات و نعوت و اسامی قدمی است، از حق اشارت است مر پرندگان مزار بساتین غیب عرش و ملازمان دارالملک کرسی حق. بدان خبر داد ایشان را از اسرار صفات و حقیقت ذات و انقلاب منازل عشق و شوق و عین محبّت و معرفت و توحید و عین سرمدیّت و عین ازلیّت و سرّ فردانیّت در لباس جلال و جمال. و این از علم مجهول است که بدان مخصوص است محمّد و آدم و ابراهیم و موسی و عیسی و اسرافیل و جبرئیل[3] ــ صلوات الله علیهم اجمعین ــ و هم‌چنین خواصّ صدّیقان مثل صحابه و تابعین و اولیای مقرّب و مشایخ متصوّفه و عارفان محبّ و شایقان موحّد که به اجنحهٔ صفات، حول سرادق کبریا و قوام بقا می‌پرند، ملتبسان نور محبّت‌اند، لابسان سرّ قدم در خزاین غیب و سنای مکتوم[4].[5]

طرح کلّی شرح شطحیات، آن‌چنان‌که روزبهان خود در آغاز کتاب یادآور شده،

---

۱. "سفره" هم پارچه‌ای است که پهن می‌کنند و هم اشخاصی که دورادور آن می‌نشینند. مقایسه شود با کتاب مشهور ناصرخسرو به نام خوان الاخوان.

۲. جزء ۹۲.

۳. پیداست کاتب، نام میکائیل را از قلم انداخته است؛ زیرا معمولاً این سه فرشته جدایی‌ناپذیرند. مقایسه شود با روایات مختلفی که در آن، پیامبر اسلام از پنج موجود نام برده است: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، لوح و قلم.

۴. توجّه شود به تعادل و بازی با کلمهٔ میان دو لفظ "ملتبسان" (یعنی مبهم، متشابه، دوپهلو) و "لابسان" (یعنی آنچه مبهم می‌کند و می‌پوشاند). به هر حال، مضمون تشابه و دوپهلویی در این‌جا مضمونی کلیدی است.

۵. جزء ۹۳.

چنین مفهومی از شطح را، آن‌گونه که در فصل ده آمده است، دربردارد. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، بنا به تعریف روزبهان، شطح صوفیّه، یکی از جلوه‌های شطح به طور کلّی است یا دقیقاً جلوهٔ سوم آن پس از قرآن و حدیث؛ یعنی تغییر و تبدیلی که هر امر ربّانی یا واقعیّت غیبی، آن‌گاه که به زبان بشری بیان می‌شود، پیدا می‌کند. این بیان، لامحاله دوپهلو است. نمونهٔ اعلای آن شطح خداوند است؛ یعنی زبان خداوند در کتاب او، آن‌گاه که از خود و صفات و نعوت خود سخن می‌گوید و این سخن را فرشتهٔ وحی به‌صورت متنی به رسول خدا انتقال می‌دهد.

به این علّت است که دورتر (اجزای ۸۸۰ تا ۸۸۳) روزبهان توضیح داده است که هر آن‌که وصفی از خداوند می‌کند و او را موصوف قرار می‌دهد، در اصل از واصف سخن گفته است و این عمل، راز تقدیر ازلی اوست از روز الست، چنان‌که در متن بالا به آن اشاره شده است. به این جهت، تأویل شطحات صوفیّه، اساساً فرقی با تأویل قرآن و حدیث برای کشف معنای پنهان آنها ندارد. پس شرح شطحیات روزبهان باید همراه با تفسیر عرائس البیان او در تأویل قرآن[1] و عبهرالعاشقین او در تأویل راز عشق عرفانی مورد مطالعه قرار گیرد.

در پایان این بخش باید یادآور شوم که در ادبیّات عرفانی جهانی، متن فارسی روزبهان، عارف ایرانی و شطّاح فارس، نوعی همزاد غربی دارد و آن آثار سباستیان فرانک (۱٤۹۹ تا ۱٥٤۲ میلادی)، یکی از بارزترین چهره‌های عرفان پروتستان آلمان است. این نزدیکی تصادفی نیست. نگارنده در جایی دیگر نوشته‌ام که تأویل عرفانی قرآن و تأویل عرفانی کتاب مقدّس مسیحیان، عرفای هر دو کیش را در برابر یک مسألهٔ واحد و یک "شطح یگانه" قرار داده است. سباستیان فرانک دقیقاً یکی از آثار خود را Paradoxa نامیده است؛ زیرا به عقیدهٔ او، معنای حقیقی کتاب مقدّس، همان معنای

۱. تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن. در مورد نسخ دست‌نوشت و چاپ‌های این اثر، رجوع شود به عبهرالعاشقین، مقدّمه، صفحات ۸۰ به بعد.

عرفانی است و حکمت الهی که از طریق این معنا بیان شده است، تنها به صورت متشابه به چشم اهل دنیا از عالم و عامی جلوه‌گر می‌تواند شد؛ زیرا رابطهٔ میان خداوند و دنیا، میان روح خدایی علوی و زبان سفلی بشری، میان وجود ابدی و موجودگذرای میرا، تنها یک رابطهٔ متشابه می‌تواند باشد و هر سنّت دینی که این واقعیّت را نادیده بگیرد، با حقیقت خویش در تضاد قرار گرفته است.

مطالعهٔ روزبهان، استاد تأویل عرفانی شطحات قرآن و حدیث و صوفیّه و مقایسهٔ او با سباستیان فرانک، استاد تأویل عرفانی کتاب مقدّس که "شطحات" خود را در برابر عقاید جزمی و یک بُعدی جامعه‌اش برافراشته، پرده از یک سرزمین ناشناختهٔ معنوی برمی‌گیرد؛ سرزمینی که ورای زمان و مکان شکل گرفته است. باشدکه سعادت سفر به این سرزمین نصیب ما شود!

روزبهان از شکل‌گیری کتاب، طیّ فصل نخست سخن می‌گوید (اجزای ۱۷ تا ۱۹). وی ابتدا با واژه‌های خاصّ خود به تشرّف و نخستین گام‌هایش در راه عرفان اشاره می‌کند. این صفحات و صفحات دیگری که در طول کتاب به احوال درونی او اختصاص یافته است، باید همراه با "زندگی‌نامهٔ معنوی" وی، یعنی کتاب کشف‌الاسرار بررسی شود. روزبهان در جزء ۱۹ از نداهایی درونی می‌گوید («غیوران حق آواز دادند از بطنان غیب») که وی را مخاطب قرار داده‌اند («ای شاهد اسرار و ای مشکات انوار») تا کتابی تألیف کند و با آن به دفاع از عرفا برخیزد؛ دفاع در برابر انکار و افترای جمعی نادان که از درک شطحات ایشان که بیان تجارب معنوی و حقایق غریب درون آنهاست، به‌کلّی ناتوان و عاجزند.

اندیشهٔ تألیف کتاب، مدّتی روزبهان را به خود مشغول داشته است، سپس مجبور شده از شیراز به موطن اصلی خویش، شهر فسا برود و برخلاف میلش، زمانی طولانی در آن‌جا بماند[1]. آن‌گاه چنین می‌نویسد:

۱. عبهرالعاشقین، مقدّمه، ص ۸٤.

در خاطرم آمد که شطحیّات مشایخ جمع کنم، و آن را به الفاظ متصوّفه به زبان عربی شرحی بگویم. استعانت از حق خواستم و بر وی توکّل کردم در جمع آن. چون در آن علم خوض کردم و دیوان ایشان مطالعه کردم، بیشترین شطحیّات، از آنِ سلطان عارفان، بایزید و شاه مرغان عشق، حسین بن منصور حلّاج یافتم. آن از همه مشکل‌تر دیدم، علی‌الخصوص از آنِ حلّاج. به رنجانیدن وی غمناک شدم، از برای تخلیص این علم از طعن حاسدان، رنج بسیار کشیدم، تا کتابی مفرد در غرایب علم شطح به فضل حق جمع کردم و آن را منطق الاسرار ببیان الانوار [1] نام نهادم. چون به شیراز آمدم و آن کتاب تمام کردم، از جملهٔ یاران و مریدان، عزیزی قرابتی از من تقاضا کرد که «این کتاب شطح را به پارسی شرحی بگوی». چون بنگرستم، حقّ صحبت او بر خود واجب دیدم، اسعاف حقّ او را در این شرح خوض کردم، و از حق تعالی یاری خواستم، در اتمام این نعت تعالی‌الله جلّ شأنه به کرم عمیم و لطف قدیم مرا یاری داد، تا به زبانی لطیف این کتاب را شرح کردم، و اسمای رجال شطح در آن بگفتم [2].

این سطور، حاوی اطّلاعاتی است هر چند محدود، امّا گرانبها، از جمله این که پس از بازگشت به شیراز و درحالی که تألیف متن عربی به پایان رسیده بوده، یکی از مریدان نزدیک روزبهان "عزیزی قرابتی" که لابد از زبان دیگر مریدان نیز سخن می‌گفته، از وی تقاضا می‌کند متن عربی را به فارسی شرح کند. حتماً فهم متن دشوار عربی برای شاگردان فارسی‌زبان، مشکلات فراوانی به همراه داشته است. این است که روزبهان با طیب خاطر، موافقت کرده و درواقع کتاب را از نو نوشته است. البتّه چندان درست نیست اگر بگوییم

۱. به عربی: منطق الاسرار ببیان الانوار، لویی ماسینیون در مقالهٔ مذکور این عنوان را چنین ترجمه کرده است: "Elocution intime des coeurs explicitant extases"
(ترجمهٔ تحت اللّفظی: کلمات صمیمانهٔ دل‌ها در شرح وجدها). باید درنظر داشت که لفظ سرّ (جمع: اسرار) نه‌تنها عضو ادراک رازها در ضمیر انسان، بلکه خود این رازها، یعنی اسرار جهان غیب نیز هست. هم‌چنین توجّه شود به عباراتی که روزبهان در مورد استماع نداهای درونی استعمال می‌کند: "شاهد اسرار" و "مشکات انوار" (جزء ۱۹). دو واژهٔ اصلی عنوان روایت عربی، یعنی "اسرار" و "انوار" در این عبارات آمده است. روزبهان قطعاً در این امر، تعمّدی داشته است.
۲. جزء ۲۰.

متن فارسی ساده‌تر و روشن‌تر از متن عربی است، به‌علاوه روایت فارسی، حجمی تقریباً سه برابر حجم روایت عربی دارد.

پس از این، روزبهان به ارائهٔ طرح کتاب می‌پردازد. این طرح مستقیماً نتیجهٔ برداشتی است که وی از مضمون شطح دارد و ما آن را در صفحات گذشته از ورای فصل دهم کتاب او بررسی کردیم. روزبهان ابتدا به اجمال به "شطح خداوند" می‌پردازد، یعنی کلام متشابه پروردگار آن‌جاکه جوشش کلمهٔ خدا از طریق زبان بشری، شطح نخستین را شکل می‌دهد و برای توصیف صفات الهی از زبانی لامحاله متشابه بهره می‌گیرد. روزبهان توجّهی خاص به حروف تهجّی آغاز برخی سوره‌های قرآن مبذول داشته و معانی پنهان آنها را بیان‌کرده است.

در این‌جا باید اهمیّت علم حروف در عرفان اسلامی و نیز نقش امام ششم شیعیان، حضرت امام جعفر صادق(ع) به عنوان بانی این علم یادآوری شود. سنّت این علم به کیش غنوسی قدیم (به‌ویژه اندیشهٔ عرفانی مارکوس) می‌رسد. سپس روزبهان به شرح شطح در احادیث نبوی می‌پردازد و حدیث را به‌عنوان دومین چشمهٔ شطح معرّفی می‌کند و آن‌گاه شطحات خلفای راشدین را بررسی می‌کند.

روزبهان سنّی است، یک سنّی شافعی مذهب، و این شاید توضیحی باشد برای ستایش بی‌حدّی که از امام اوّل شیعیان، حضرت علی بن ابی‌طالب(ع) می‌کند و مثلاً وی را "شاه شاهان اهل بیت" می‌خواند. هم‌چنین در یکی از مشاهدات *کشف الاسرار* این تنها علی(ع) است که از قدرت روحانی عبور از یک دریای اسرارآمیز برخوردار است. سپس قسمت اعظم کتاب به شرح شطحیّات صوفیّه اختصاص یافته است. مؤلّف خود دربارهٔ طرح کلّی کتاب چنین نوشته است:

> ابتدا از شطح حق گرفتم ــ جلّ اسمه ــ و اسرار حروف تهجّی بگفتم، و احکام شطح متشابهات حدیث بیان‌کردم. بعد از آن، شطح خلفای اربع ــ رضوان الله علیهم ــ بگفتم باکلماتی چند از رمز تابعیان تا تمهید کتاب باشد، و به حجّت مقالت شطح. بعد از آن شرح شطحیات عاشقان بگفتم، و ابتدا به کلام ابراهیم بن ادهم و ابوعلی سندی و

ابویزیدکردم. از آنِ ابوالمغیث به آخر همه شرح کردم؛ زیراکه آن سه قسم بود در سه علم، و هر سه مشکل بود، و غرض کتاب خود آن بود: یکی اسانید غریب، و دیگر الفاظ شطحیات و دیگر شرح طواسین، و آن قسم از همه مشکل تر بود. حق ــ سبحانه و تعالی ــ به مراد یاری داد، نفعنا الله و ایّاکم فهم ما اشرنا الیه من کلام الرّاسخین و شرح الشطّاحین[1].

در جزء ۲۱ که در بالا ذکر آن آمد، روزبهان از ″سه قسم و سه علم″ سخن گفته است: نخست ″اسانید غریب″. غرض از این قسم، روایات حلّاج است که در آنها هر شطح، هم‌چون احادیث نبوی، بر یک اِسناد متّکی است، امّا برخلاف اسناد حدیث که باید از عدّه‌ای رجال ثقه متشکّل باشد، اسناد این روایات را برخی موجودات مابعدالطبیعی تشکیل داده‌اند. به این جهت روزبهان این اسانید را با صفت ″غریب″ وصف کرده است (روزبهان، حلّاج را نیز در بسیاری از اوقات ″غریب″ نامیده است). در شروح گرانسنگ روزبهان برای هر یک از واژه‌های مبهم و اشارات اسرارآمیز حلّاج، چند توضیح ارائه شده است.

قسم دوم به ″الفاظ شطحیات″ حلّاج مربوط می‌شود (البتّه به‌طور کلّی چنان‌که در فصل ٤٨١ آمده، هر سه قسم مشروح را می توان شطحیات نامید).

بالاخره قسم سوم و علم سوم، عبارت است از ″شرح طواسین″ که روزبهان به حق، آن را از همه مشکل تر دانسته است.

پس بخش مربوط به آثار حلّاج در روایت فارسی کتاب روزبهان، بیش از یک سوم اثر را به خود اختصاص داده است. در روایت عربی، بخش مربوط به حلّاج تقریباً نیمی از کتاب را اشغال کرده و این نشانهٔ اهمیّت بنیادی است که روزبهان برای آثار حلّاج قایل بوده و همین امر است که او را شارح گرانقدر و بی‌بدیل این آثار ساخته است.

آنچه روزبهان با اثر عظیم خویش به ما منتقل کرده است، مجموعهٔ بزرگی است از

۱. جزء ۲۱.

تعالیم صوفیانه از نظرگاه خاصّ شطح، آن‌طور که در قرن ششم هجری مطرح بوده است. در آینده، هرگونه مطالعه دربارهٔ تاریخ تصوّف، ناگزیر از مقابله و مقایسهٔ این متن است با متونی چون آثار سلمی و هجویری و سرّاج و فریدالدّین عطّار و جامی.

شرح شطحیات با قاموس اصطلاحات صوفیّه خاتمه می‌یابد. ماسینیون خاطرنشان کرده است (ص ۷۹) که دقّت تعاریف این قاموس، به مراتب از آثار هجویری، ابن عربی، عبدالرّزاق کاشانی و یا جرجانی بیشتر است. روزبهان خود تأکید داشته که برای تألیف آن از عبارات عرفا و رموز حکما بهره گرفته است. در روایت عربی، در کنار تعاریف و برای توجیه آنها، نقل‌قول‌هایی از مشایخ با اسامی ایشان آمده (جنید، نوری، سرّاج، واسطی، حلّاج، شبلی...). این نقل‌قول‌ها در روایت فارسی حذف شده است. در این‌جا روزبهان علناً از قاموس اصطلاحات سرّاج در *لمع*[1] بهره گرفته و خود صریحاً به این موضوع اشاره کرده و علناً از سرّاج و دیگر مشایخ صوفیّه نام برده است. به‌علاوه درست است که در متن فارسی، نقل‌قول‌ها حذف شده، امّا در این‌جا روزبهان تقریباً برای هر تعریف، نکته‌ای شخصی آورده و "حقیقت" محتوای هر واژه را بازگفته است.

آن‌کس که تنها یک بار با اندیشهٔ روزبهان دمخور شود، دیگر قادر به ترک او نخواهد بود. البتّه در محدودهٔ این مقاله، پرداختن به جزئیات عقاید عرفانی او امکان‌پذیر نبوده است. در پایان تنها باید یادآور شوم که شطّاح فارس، با کمی سنّ بیشتر، هم عصر شیخ اشراق، سهروردی بوده است. برای آنان که حافظ شیراز را از نظرگاه عرفانی می‌خوانند، روزبهان، پیش‌کسوت لسان الغیب در شطح عاشقانه بوده است. روزبهان، حافظ، ملّاصدرا و در کنار آنان بسیاری دیگر، بزرگانی بوده‌اند که شیراز و سرزمین فارس را سربلند و پرآوازه کرده‌اند.

امید ما بر آن است که کتاب حاضر به دنبال چاپ *عبهرالعاشقین*، کمکی برای کشف عظمت آثار روزبهان در ادبیّات عرفانی ایران و بازشناسی وی به‌عنوان یکی از

---

۱. سرّاج، اللّمع، صص ۳۷۴ـ۳۳۳.

برجسته‌ترین متفکّران عرفان جهانی باشد. لحن این کتاب و عرفان ویژهٔ آن، کاملاً منحصر به فرد است. مثلاً هیچ ربطی به لحن جلال‌الدّین بلخی رومی ندارد. نزد روزبهان، رمز از شطح جدایی‌ناپذیر است. رمز را با استعاره‌کاری نیست. رمز معمّا را حلّ نمی‌کند، بلکه به آن کشیدگی و تنشی می‌بخشد که اغلب آن را تا سرحدّ گسستگی می‌رساند.

شرح شطحیات از نادر متونی است که در آنها، با شوق و هیجانی محسوس، برخورد با آنچه دست نیافتنی است و سختی برخورد با آنچه دست‌نیافتنی است، بیان شده است (روزبهان عباراتی چون "نایافت" یا "دردِ نایافت" را به‌کرّات به‌کار گرفته است). التباس و تشابه رمز به عنوان شطح و یا شطح گنجیده در رمز، قاعدهٔ رویت کلّ در جزء (عین جمع) است و جدایی‌ناپذیر بودن ناسوت قابل دسترسی و لاهوت خارج از دسترس در حین تجربهٔ شهود عرفانی. به قول روزبهان، این شهود «ظهور تجلّی در عالم دل است، نه حلول در مکان طبیعت». روزبهان بی‌تردید یکی از بارزترین نمایندگان "نظریّهٔ تجلّی" در بین عرفای اسلامی است.

پیش‌داوری‌هایی دربارهٔ تشیّع[1]

ترجمهٔ مرسده همدانی

چگونه است که هرگاه بر کلمهٔ تشیّع و آنچه که نمایانگر فلسفه و تفکّر اسلامی است تأکید می‌کنیم، احساسی هشداردهنده در اشخاصی که تحقیقات و ذوق آنها معطوف به مسایل دینی به‌خصوص اسلامی است، ایجاد می‌شود و این احساس خیلی زود متمایل به عدم پذیرش و انکار آن می‌گردد؟ اوّلین مسأله‌ای که این اشخاص مطرح می‌کنند، این است که تشیّع در حاشیهٔ اسلام است و از آن‌جا که نظر به کاربرد عملی مسایل دارند، تمایل خود را به برداشت‌های اکثریتی و نمایندگانش اعلام می‌کنند.

در پاسخ آنان می‌توانیم بگوییم: کسی که سالیان دراز در ایران با تشیّع زندگی کند، هرگز آن را در حاشیهٔ اسلام ندانسته، بلکه خود را در مرکز و قلب یک حقیقت معنوی بسیار قوی حس خواهد کرد، ولی آنچه که در این موضع‌گیری منفی رنج‌آورتر است، این است که به‌خاطر سلیقه و میل اکثریت، این حقیقت معنوی که در عصر ما این چنین

1. ترجمه از کتاب دربارهٔ اسلام ایرانی، *En Islam Iranien*، پاریس، ۱۹۷۱، جلد اوّل (شیعهٔ دوازده امامی)، صص ۲۲ـ۱۵. این مقاله پس از مقابله و اصلاح توسّط آقای دکتر نوذر آقاخانی در عرفان ایران (مجموعهٔ مقالات)، شمارهٔ ۱۷، گردآوری و تدوین: دکتر سیّد مصطفی آزمایش، تهران، انتشارات حقیقت، پاییز ۱۳۸۲ به چاپ رسیده است.

ظریف و شکننده شده است، تنزّل یافته و در ردیف پدیدارهای ظاهری (قدرت و توده) قرار گرفته است. گویی در دوران ما همه چیز باید خود را به‌صورت آماری توجیه و بیان کند.

بدین‌سبب، مایلم در این موضع‌گیری نشانهٔ یک اشتباه بزرگ را علیه یک اندیشهٔ معنوی بیان کنم. وانگهی باید بگویم که اشخاص مذکور به این هدف رسیده‌اند که قاطعانه افکار خود را بیان کنند، ولی جنبهٔ منفی آن، اگر بتوانم بگویم، دوستان شیعی ایرانی ما را ناراحت کرده است. درواقع مثل این است که بخواهیم مستبدانه، اسلام را به یک دین فقهی (شریعت) محض تبدیل کنیم.

اگر شما به این افراد اعتراض کنید و بگویید که کمال حقیقت دین اسلام، دوقطبی بودن آن، یعنی قطب شریعت و حقیقت را اقتضا می‌کند، پاسخ خواهند داد که این اسلام به‌شمار نمی‌آید. باوجود اختلاف‌نظری که در درون اسلام بین فقها و عرفا وجود دارد، کسی که از برون به‌اسلام نگاه می‌کند، به هیچ عنوان حق ندارد ادّعا کند که عرفا از اسلام جدا هستند و در این باب، جواب حاضر و آماده‌ای وجود دارد. اگر ولایت امامان، جنبهٔ باطنی نبوّت است، آنچه را که می‌خواهند عرفان شیعی بنامند، به‌طریق اولیٰ عرفان اسلامی است. خود همین افراد که تنها کلمهٔ "عرفان" کافی است هراسان‌شان کند (زیرا تصوّری که از آن دارند، خیلی دور از آن معنا است) گمان می‌کنند که مجازند شیعه را به حاشیه برانند، درحالی که فراموش کرده‌اند که با این قضاوت اجمالی، چهره‌های پاک دوازده امام و همراه آن، انبوه شاهدان راه حقیقت را از اسلام خارج می‌سازند.

مسأله‌ای را که با همهٔ سختیش باید بگویم، این است که آنان اسلام معنوی را اسلام نمی‌دانند. آیا این همان چیزی است که ما عمیقاً می‌خواهیم؟ محصور کردن اسلام میان مرزها و سرحدات احکام شرعی به‌صورتی که هرگونه تجربهٔ معنوی به‌مثابهٔ خروج از اسلام تلقّی شود؟ غافل از این‌که تمام عرفا این معنویت را در باطن اسلام به تمام و کمال یافته‌اند و این همان چیزی است که نشان‌دهندهٔ تشیّع واقعی نزد مؤمنین به آراء و مذهب

امامان معصوم است.

ناگزیر در این‌جا مسألهٔ ارتباط میان تشیّع و تصوّف مطرح می‌شود. گرچه در غرب دربارهٔ تصوّف، تحقیقاتی انجام شده است و اشخاصی شناخت تقریبی از آن داشته‌اند و همین معرفی ناقص هم بسیاری از افراد طالب را به‌خود جذب کرده است، درعوض بدبختانه دربارهٔ مسایل مربوط به تشیّع حتّی چنین تحقیقاتی هم انجام نشده است. در این خصوص، شناختی که از تصوّف داریم نیز کم و بیش ناقص است و دیگران را به اشتباه می‌اندازد. با این مقدار توضیحات بسیار مشکل است که بخواهیم رابطهٔ میان تشیّع و تصوّف را درک کنیم و مشکل‌تر از آن، فهم انتقاد و برخوردهای بعضی از عرفای شیعه با مسألهٔ تصوّف است.

به‌طور کلّی تصوّف، آن‌چنان‌که در محافل اهل تسنّن شناخته و مطالعه شده است، در نظر غربیان، تنها جایگزین دین فقهی است و آنان تشیّع را با یک احساس مشروعیت سیاسی تعریف می‌کنند، بدون این‌که به معانی مختلف کلمهٔ "سیاسی" توجّه شود. به‌طور کلّی هم‌چنین کمتر در قید این هستیم که فرق بین محافل فکری و معنوی اصحاب ائمّه که تفکّر مذهبی تشیّع در آن رشد کرده است با آشوب‌طلبان و آشوب‌زدگان را که در تمام موارد مشابه توانسته‌اند از این موضوع سود برند، التفات کنیم. درنتیجه چیزی نمانده که تشیّع را به پنجمین فرقهٔ مشروع اسلام در کنار چهار فرقهٔ دیگر اهل تسنّن (شافعی، حنفی، حنبلی و مالکی) تبدیل کنیم و این همان تمایلی است که در اوکومنیسم[1] محافل اهل سنّت خودنمایی می‌کند، درنتیجه همگان باور خواهند کرد که اگر تشیّع مخالفتی علیه تصوّف ابراز می‌دارد، به‌همان دلایلی است که اهل تسنّن ابراز می‌کنند و از همین جا معلوم می‌شود که این نوع برخورد از آغاز اشتباه بوده است.

هنگامی که ما می‌بینیم بسیاری از متفکّران شیعی، مانند حیدر آملی و ملّاصدرای شیرازی مجبور به رویارویی در دو جبهه هستند، فهم این موقعیت باز هم دشوارتر به‌نظر

۱. Oecuménisme (اوکومنیسم): عقیده‌ای مبتنی‌بر اتّحاد همهٔ کلیساهای مسیحی.

می‌رسد. آنها از یک طرف در مقابل بعضی از صوفیّه ایستادگی می‌کنند و از طرف دیگر در برابر برخی از شیعیان که از ترس همین صوفیّه، چنان در شریعت غرق شده‌اند که جوهر و اصل تشیّع را فراموش کرده‌اند.

این برخورد، اساساً در عصر صفویان به‌وجود آمده است، در آن زمان شیعهٔ دوازده امامی، دین رسمی مردم ایران شد. چیزی که در چند سطر گذشته به آن اشاره نشد، این است که درواقع بیشتر سلسله‌های طریقتی، یعنی سلسله‌های صوفیّه، انتساب معنوی خود را به یکی از امامان شیعه می‌رسانند، به‌خصوص امام اوّل شیعیان، علی ابن ابی‌طالب و هشتمین امام، علی ابن موسی الرضا. حتّی اگر به جزئیات و جنبهٔ تاریخی این شجره‌نامه‌ها اعتراض کنیم، خللی در نیّت اصلیِ مطرح شده در این شجره‌نامه‌ها وارد نمی‌کند. وانگهی آن چه را که بین تشیّع و تصوّف مشترک است، حیدر آملی درکتاب مهمّ خود جامع‌الاسرار بیان کرده و اساساً دو قطب نبوّت و ولایت و شریعت و طریقت و مفهوم معنوی آن را مورد بررسی قرار داده است. آنچه که باعث اختلاف است نیز در همین جا ظاهر می‌شود.

شیعهٔ دوازده امامی و عرفان شیعی همیشه میل به حفظ اعتدال و تقارن بین ظاهر و باطن و نماد و نمادینه (سمبل و سمبلیزه) داشته است و این تعادل برعکس، نزد بعضی از صوفیّه به‌مخاطره افتاده است. یک نشانهٔ این عدم تعادل آن است که برخی از سلسله‌های تصوّف به یک شیخ یا قطب، ارادت فوق‌العاده دارند که عملاً ممکن است تجسّم مرئی یا جانشین امام تلقّی شود، و اگر یک شیخ صوفی، مانند سعدالدین حمویه، ارادت فوق‌العاده‌ای نسبت به امام دوازدهم دارد، برعکس نزد برخی دیگر از صوفیّه، برداشتی که از شخصیت شیخ دارند، ممکن است باعث تقلیل جایگاه امام شود، و این همان چیزی است که برای تفکّر ناب شیعی غیرقابل تحمّل است؛ زیرا این تصوّف که غالباً نوعی احترام افراطی را نسبت به‌شخص قطب به همراه می‌آورد، مسایل ناشی از غیبت امام را خدشه‌دار می‌سازد؛ غیبتی که باید تا پایان دوران ما به طول انجامد.

تناقضی که مطرح می‌شود، این است که تصوّف، متمایل به‌دنیوی کردن مابعدالطبیعهٔ تشیّع شده است. درواقع تصوّف این چنین منتهی به تضعیف مبحث امام‌شناسی شده و این همان نتیجه‌ای است که نهایتاً تصوّف سنّی به آن منجر شده است. اعتدال بین ظاهر و باطن فقط به‌وسیلهٔ تعادل بین نبوّت و ولایت و پیامبرشناسی و امام‌شناسی می‌تواند حفظ شود، و اگر جذبه و ولایت ویژهٔ امامان را به سادگی به شخص پیامبر انتقال دهیم، این تعادل از بین می‌رود؛ چنانچه اگر از امامت چشم‌پوشی کنیم، اصل توحید را غیرممکن می‌سازیم (توحیدی که به‌طور هم‌زمان، مصون از تعطیل و تشبیه باشد).

بنابراین کم و بیش می‌فهمیم که چگونه صوفی اهل تسنّن از یک طرف به چشم متفکّر شیعی، مانند نوعی خاطی جلوه می‌کند که اصل خود را فراموش کرده است، همان‌طور که از طرف دیگر، متفکّر شیعی ممکن است صوفی شیعی را متزلزل‌کنندهٔ گران‌بهاترین مسألهٔ شیعه بداند.

این چنین است که ظاهراً در عمل، متفکّر شیعی نیازی به تصوّف، طریقت و مشایخش ندارد؛ زیرا او با ارتباط باطنی و شخصی خود با ائمّهٔ‌اطهار به‌خودی خود در یک راه معنوی و طریقت گام برمی‌دارد، بدون این‌که الزاماً نیازی به‌سلسله‌های تصوّف داشته باشد، او از زبان تصوّف استفاده می‌کند، با وجود این، به هیچ فرقه‌ای از فرق تصوّف اتّصال ندارد، مثلاً ملّاصدرای شیرازی رساله‌ای جدی علیه صوفیّهٔ عصر خود می‌نویسد.[1] حال که این را دانستیم، شاید دیگر در مورد صوفیان برجسته‌ای چون حلّاج و ارتباطش با محی‌الدین عربی آن طور که درگذشته رخ داده است، برداشت اشتباه متوقّف شود.

هنگامی که از این عقیده که «حلّاج یک سنّی متعصّب است و هیچ کاری با عرفان ندارد» حمایت می‌کنیم، به‌طور کلّی دربارهٔ عرفان و به طریق اولی در مورد معنای عرفان اسلامی اشتباه کرده‌ایم. این طریقهٔ نگاه کردن به مسایل، روشی غربی است، درحالی که به

۱. وی رسالهٔ سه اصل را به زبان فارسی در دفاع از تصوّف نوشته است.

زحمت می‌توانند پیش‌فرض‌های خود را پنهان کنند. پیشاپیش تصمیم گرفتند که متون طوری تفسیر شوند که نشان‌دهندهٔ تباین بین حلّاج و ابن عربی باشد، مثل این‌که ابن عربی قایل به وحدت وجود بوده، ولی حلّاج نبوده است (درحقیقت یا هر دو وحدت وجودی بوده یا هیچ‌کدام نبوده‌اند.) درصورتی که وحدت وجود را از نظر فنّی، به مفهوم غربی کلمهٔ یکتانگر [1] ربط دهیم، فرض دوم بهتر است.

روزبهان شیرازی بهترین راهنما برای درک افکار حلّاج است، مانند ابن عربی که به‌نوبهٔ خود خیلی بهتر از ما آن را درک کرده است. نه حلّاج و نه ابن عربی نخواستند از اسلام تجاوز کرده یا از آن خارج شوند، همان‌طور که کوشش غزالی برای وارد کردن حیات عرفانی در تسنّن را نباید خروج از اسلام تصوّر کرد. آنها با اسلام زندگی کرده و تمام قوای فکری آن را به‌فعالیت درآورده‌اند و آنچه که آنها می‌خواهند از آن بگذرند، مطمئناً برداشتی مطلقاً فقهی و سیاسی و اجتماعی از اسلام است که درواقع باعث نابودی اسلام می‌شود. معنویت تشیّع بهترین جایگاه را برای درک تراژدی حلّاج و وسواس او در مورد ابلیس دارد، همان‌طور که در مورد پیچیدگی آثار ابن عربی داشته است.

اگر مجبوریم که مسیح‌شناسی را در این جا مورد بررسی قرار دهیم، این بدان معنا نیست که حلّاج، مخفیانه دین خود را تغییر داده و به مسیحیت گرویده است. درحقیقت، امام‌شناسی در تشیّع از نظر علوم الهی، کاربردی معادل مسیح‌شناسی در مسیحیت دارد. به‌همین دلیل امام‌شناسی، تشیّع علاقمند بوده است که به‌کرّات ارتباط بین شخص امام و مسیح را نشان دهد. (به‌عنوان مثال، عیسی به‌عنوان خاتم ولایت حضرت آدم، حضرت علی خاتم ولایت کلیه، امام دوازدهم خاتم ولایت محمّدی، در خطبه‌های خارق‌العاده‌ای که در آن امام، خود را مسیح دوم اعلام کرده است). با این حال، زمانی که امام‌شناسی تشیّع در مقابل مشکلاتی نظیر مشکلات مسیح‌شناسی قرار می‌گیرد، دقیقاً به مفاهیمی متوسّل

1. monist

می‌شود که آن مفاهیم به‌وسیلهٔ شوراها[1] رد شده بودند.

حداقلّ نتیجه آن‌که: امام‌شناسی شیعی آنچه را که مناسب‌تر است یک پیش‌داوری بنامیم تا یک طبقه‌بندی مختصر و ابتدایی، غیرممکن یا تمسّخرآمیز می‌سازد، و هم‌چنین آن عقیده‌ای را که مدّعی است که الهیات یا عرفان طبیعی (عقلی) را در یک طرف و در طرف دیگر، الهیات یا عرفان ماورای طبیعی را قرار دهد. ساده‌اندیشی است که عرفان طبیعی یا عرفان از نوع یوگا را با دیگر مکتب‌های معنوی یا عرفانی که هیچ ربطی به آن ندارد، تحت یک نام درآوریم.

عرفان طبیعی به کوشش انسان برای ارتباط یافتن با خدای درونش به‌وسیلهٔ نیروهای درونی خود او مربوط می‌شود، درصورتی که الهیات ماورای طبیعی یا الهی که بر لطف[2] مبتنی است، آیندهٔ دیگری برای انسان درنظر دارد. فلسفهٔ اسلامی با داشتن دو جنبهٔ نظری و عملی، دارای آن‌چنان وسعت و غنایی است که می‌تواند از این دو بخشی بودن[3] به‌سادگی بگذرد.

لازم به یادآوری نیست که مفهوم اسلامی نبوّت و رسالت، مفهومی نیست که بتوانیم آن را تا حدّ یوگا تنزّل دهیم. این مفهوم، در برگیرندهٔ تمامی دوران پیامبران در کتاب مقدّس است و تا زمان حضرت محمّد(ص) ادامه می‌یابد که این چنین با تلاش زیاد به احیای تجربه‌های ادیان پیش از خود می‌پردازد. اگر دین طبیعی به‌عنوان کوشش انسان برای نجات خویش تعریف شده است، جذبه و ولایت الهی در مورد پیامبران و امامان هیچ ربطی به این کوشش‌ها ندارد و به‌همین دلیل است که خداشناسی شیعی تکرار می‌کند که انسان‌ها ممکن است بتوانند رهبری دولتی انتخاب کنند یا دستگاهی مذهبی تأسیس نمایند، ولی هرگز نمی‌توانند یک پیغمبر یا امام را انتخاب کنند.

---

۱. Concils: انجمن روحانیون مسیحی که در موارد خاص برای حلّ مسائلی عموماً دینی تشکیل می‌شد و گاهی به مدّت بسیار طولانی ادامه داشت ـ مترجم.

2. Grâce.

3. Dichotomie.

همین‌طور ملاقات با امام غایب، ملاقاتی غیرقابل پیش‌بینی و یک موهبت الهی است که هیچ بستگی به سعی و کوشش انسان ندارد و بیشتر از آن چیزی است که انسان با درون خود ارتباط برقرار کند. در این‌جا این مفاهیم "طبیعی و زمانی" است که استحاله پیدا می‌کند؛ برای همین است که تفکّرات قرآنی باعث شده است که روحانیون به تمام پیامبران و دورهٔ پیامبری و ادیان اشراف داشته باشند (مثلاً معتقد شوند که حتّی دانشمندان یونانی هم، خرد و دانش خود را از مشکات نبوّت اقتباس کرده‌اند).

آیا این زیاده‌روی است که هنگامی که مسیحیت سعی در تأسیس یک الهیات کلّی ادیان مبتنی‌بر حقیقت کتاب مقدّس تا وحی و مکاشفات قرآنی دارد، از گرفتاری‌ها و مشکلات تفکّر مسیحی سخن به میان آوریم؟ چرا چنین مسایلی پیش می‌آید؟ دیگر امروز مخفی کردن آن، ممکن و شرافتمندانه نیست. از همان زمانی که از خود می‌پرسیم چه چیزی از متفکّرین و روحانیون ایرانی بیاموزیم و چه باید با آنها و برای آنها انجام دهیم، طرح این سؤالات اجتناب‌ناپذیر است، همان‌طور که در این‌جا مطرح شده است. چگونه با معنویت یا روحانیت اسلام رفتار کنیم، درحالی که در مقابل این سؤالات سکوت می‌کنیم؟ در هر حال، زمینهٔ فکری اسلام به داشتن دو قطب شریعت و طریقت توصیف شده است. این زمینهٔ فکری برای به‌کمال رسیدن اسلام و معنویت آن ضروری است.

من گمان می‌کنم که با وفاداری نسبت به تفکّر عرفای شیعهٔ دوازده امامی باید موقعیت آنها را مشخّص کنیم و خاطرنشان سازیم که از نظر آنها اگر یکی از این دو قطب منسوخ شود، این حقیقت اسلام است که به تمام و کمال لغو شده است. چرا که حقیقت، به‌درستی همان حقیقت یک دین الهی است و متضمّن آن است و منشأ بی‌بندوباری فکر و روح نیست. معنای پنهانی و عرفانی حرام، همان حرام است و آن را به یک چیز حلال تبدیل نمی‌کند، متقابلاً شریعت جدا مانده از حقیقت، چیزی جز یک پوستهٔ خالی نیست و از بین خواهد رفت، و اگر جنبهٔ باطنی دین منسوخ شود، تفکّر ناب یک امّت روحانی

که به آن یک همبستگی نامشهود می‌دهد، از بین می‌رود. بنابراین مفهوم دین و سیستم اجتماعی یکی شده و این همان روزی است که بنیاد یک جامعهٔ سنّتی به‌طور جبران‌ناپذیری متزلزل خواهد شد و مفهوم دین نیز به شکست می‌انجامد.

برای همین است که به‌منظور خاتمه دادن به بحث، این قضیه راکه گواه تأثرآوری از نتایج اجتماعی کردن یک تفکّر روحانی در کشورهای اسلامی اهل سنّت است، یادآوری می‌کنیم؛ زیرا دقیقاً ما را وامی‌دارد که از خود بپرسیم آیا موقعیت اسلام شیعی متفاوت نیست؟ در نخستین نگاه می‌توانیم بگوییم اختلاف اساسی این است که امامت و ولایت، مفاهیمی مکمّل و جدایی‌ناپذیرند و ادامهٔ لازم نبوّت، و نیز مأموریت الهی یا رسالت پیامبر و وحی که به‌وسیلهٔ او آورده شده است، می‌باشند.

امامت دوازده امام و نبوّت، دارای منشأ مشترک هستند. امامت به‌مفهوم شیعی آن، پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به شریعت جان می‌بخشد، قرآن را برای جهانیان تأویل و تفسیر می‌کند، همان‌گونه که آن را برای آیندگان محافظت و تشریح می‌نماید. بدون امامت، تمام کوشش‌ها به‌طرف حقیقت به خطا می‌انجامد، چراکه امامت، تنها مرجع و شاخصی است که اجازه می‌دهد انسان به‌وسیلهٔ کوشش از بین دو ورطهٔ تعطیل و تشبیه، صحیح و سالم عبور نماید (تعطیل عبارت است از عقیده‌ای که دالّ‌بر ناشناخته ماندن هستی مطلق است و تشبیه یعنی اعتقاد به تجسّد و تجسّم خدا، به‌عبارت دیگر، انسان‌خدایی ساده‌اندیشانه).

باز هم قابل توضیح است که امامان از نظر مادّی و جسمی دیگر در دنیا حاضر نیستند و اقتدار و سلطهٔ آنها نمی‌تواند حتّی با یک قدرت فکری مبهم مقایسه شود، درحالی که هیچ الزام و فشاری هم بر افراد اعمال نمی‌کنند. این سلطه، معرّف یا نشانگر شخصیت معنوی راهنمای درون و وجدان ما است، و با حقیقت خود، معرّف شکل ظاهری و دورنمای ماورای طبیعت است، این همان مفهوم امام به‌عنوان راهنما، قطب و شاهد است.

در دنیای جدیدکه بیش از پیش دارای مشخصات عصر آهن است، دین یک پیامبر (حضرت محمّد(ص)) تهدید به نابودی نمی‌شود، مگر این‌که مستبدّانه از حقیقت یا تفسیر معنوی خود جدا شود. امامان برای پیشگیری از تاریخ‌زدگی[1] همواره تکرار کرده‌اندکه اگر معنای آیه‌های قرآن به اشخاص و شرایطی که به‌مناسبت آنها به‌ترتیب نازل شده است، محدود می‌شد، قرآن تا به‌حال باید مرده بود و فقط به‌گذشته اختصاص داشت.

امّا این‌کتاب هنوز زنده است، چراکه همواره در روان انسان‌ها جریان و سریان دارد و تا روز قیامت باقی خواهد بود و این اثر، مستلزم آن است‌که هدایت زنده و همیشگی قرآن به‌هیچ وجه به یک لحظهٔ تاریخی و سیستم اجتماعی و مکان و زمان خاص بستگی نداشته باشد، ولی این موضوع راکمتر کسانی می‌توانند درک‌کنند، ببینند و بگویند؛ زیرا این سخن‌که شریعت نمی‌تواند جز با حقیقت زنده بماند، به این معناست‌که تنها حقیقت معنوی و باطنی است‌که می‌تواند تغییرات لازم را در شریعت به‌وجود آورده و از تحریف آن به‌وسیلهٔ سیاست‌های اجتماعی جلوگیری‌کند.

این خطر، تنها متوجّه اسلام نیست، بلکه همهٔ ادیان و از جمله مسیحیت در مهلکه و خطر شکست به‌وسیلهٔ اجتماع و اجتماعی شدن افراطی است؛ مهلکه‌ای‌که بدواً درونی است؛ زیرا خلط‌کلمهٔ "مذهبی و اجتماعی" به روزگار قبل از دوران ما برمی‌گردد. کسانی که پیروزمندانه با این مهلکه مقابله‌کرده‌اند، محقّقین‌که با زمان خود پیش رفته‌اند، نبوده‌اند، بلکه‌کسانی بودندکه قدرت مقابله با زمان خود را داشتند؛ شاهدانی‌که در مقابل زمان خود قدعلم‌کرده بودند و شهادت آنها مفهوم اصلی و واقعی رسالت پیامبران است.

انسان‌ها وکتاب‌ها قدرت این را ندارندکه چنین شهیدانی را برانگیزانند، ولی برعهدهٔ آنان است‌که چنین سؤالاتی را مطرح‌کنندکه آیا افراد برگزیده‌ای‌که شایستهٔ به‌عهده‌گرفتن حقیقتِ اسلام باشند، خواهند آمد تا مفهوم تفکّر ناب اسلامی در جهان،

1. Historicisme.

خود را نمایان سازد، بدون این‌که این حقیقت کوچکترین رابطه‌ای با تجربیات و جاه‌طلبی‌های سیاستمداران داشته باشد؟ واین سؤال به‌طریق اولی متوجّه تفکّر شیعی است، چراکه یادآوری واقعهٔ غم‌انگیزکربلا در آغاز هر سال مذهبی، دارای مفهوم یک اعتراض دایمی علیه نظام این جهان است؛ زیرا اعتقاد به امام غایب و انتظار ظهور اوکه بر تفکّر اسلام شیعی تسلّط یافته، بدین معناست که سؤال مطرح شده در این‌جا پرسشی است که در آغاز مطرح بوده است. آیا آینده خواهد توانست مانند زمان‌هایی که فقط عدّهٔ کمی از مؤمنان در اطراف امامان بودند، این حقیقت را به گوش جهانیان برساند؟

در باب امام دوازدهم[1]

ترجمهٔ عیسی سپهبدی

هر ساله، تمام افراد ملّت شیعهٔ ایران در شب پانزدهم ماه شعبان، مراسم جشنی راکه صرفاً متعلّق به خودشان می‌باشد، برگزار می‌کنند. ولادت امام دوازدهم، امام غایب، امام عصر ما، امام منتظَر، شب پانزدهم (که در سال ۲۵۵ هجری مطابق با ۸۶۸ میلادی واقع شده) می‌باشد. در اغلب کوچه‌ها، جلوی مغازه‌ها و در برابر هر دکّان، محلّی برای تماشا و استراحت به‌عنوان جشن ترتیب داده می‌شود. قالی‌ها و فرش‌های زیبا، مخدّه‌های گلدوزی شده، محراب‌هایی راکه برپا شده، زینت می‌دهند و بر فراز این محراب‌ها اغلب تمثال امام اوّل، علی بن ابی‌طالب، جلوه‌گری می‌کند. و در همان حال، چراغ‌های الوان در اطراف آن تمثال پرتوفشانی می‌نماید و در دل شب، شکوه و جلال و درخشندگی جشن‌های فرشتگان و پریان را مجسّم می‌سازد و از صلح و آرامش و مراقبه حکایت می‌کند.

تفکّر و تأمّل در باب مفهوم و معنای این جشن، عبارت از تفکّر و تعمّق در اطراف مفهوم عمیق مذهب شیعه می‌باشد. امّا در این‌جا چگونه می‌توان به‌توصیف و تشریح این

۱. مجلّهٔ مردم‌شناسی، دورهٔ دوم، شمارهٔ تیر، مرداد و شهریور ۱۳۳۷.

تفکّر و تأمّل پرداخت؟ زیرا این امر، شامل تعداد بسیاری از اشارات و کنایات است که شاید فهم آن‌ها آسان نباشد و کلام و بیان را نامفهوم گذارد. یگانه علّت آن این است که عالم تشیّع از نظر اصالت خود و اختلاف و تمایزش با دیگر فِرَق و شعب دین اسلام، به‌طور کلّی کمتر از جانب بزرگان غرب مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است و همین غفلت و اهمال، منجر بدان می‌شود که در طیّ صفحات آینده بتوان عواقب غم‌انگیزی را حدس زد.

نکتهٔ ضروری‌تر و مبرم‌تر از همیشه در زمان حاضر این است که یادآور شویم که عقیدهٔ اسلامی را نه با یک ایدئولوژی اصولی و نه با یک تظاهرات سیاسی که مربوط به عقیده‌ای نژادی باشد، نمی‌توان متشابه دانست. به‌طور خلاصه، نکتهٔ ضروری این است که این موضوع را نشان دهیم که دادن جنبهٔ عوامانه به یک عقیدهٔ مذهبی، به‌طور کم و بیش آشکار و یا کم و بیش کامل در مورد اسلام انجام شده است و عاملین این عمل، مدّعی هستند که مزایایی را از آن به‌ارث برده‌اند.

از جانب دیگر، عالم مذهبی ایرانی را از سایر فرق اسلامی مجزّی کردن و ممتاز دانستن و آن را به‌عنوان جهان معنوی خاصّی تلقّی نمودن و واسطه و رابطه دانستن آن بین جهان عرب و عالم هندوستان، خود حقّی مقدّماتی است که باید به واقعیّت امور و حقایق معنوی داد و حقیقتی است که باید برای آن قایل شد.

جای تأسّف خواهد بود اگر ما گرفتار منجلاب طبقه‌بندی‌های مبتذل گردیم که آشکارترین حاصل آن، از بین بردن تنوّع و تکثّر خاندان‌های معنوی است. به‌عنوان نمونه، بحث در باب فلسفهٔ عرب را ادامه دهیم، گویی با ظهور ابن رشد، همه چیز در عالم اسلامی متوقّف شده و گویی این توصیف در عصر ما نیز با همان واقعیّت اصحاب مدارس قرن سیزدهم کشور ما موافقت و مطابقت داشته است.

مطالعاتی که در باب ایران و هندوستان به‌عمل آمده است، به ظاهر متعلّق به سال ۶۵۱ است که معرّف سقوط و انقراض حکومت ساسانیان در برابر هجوم و حملات قشون

اسلام می‌باشد. از آن زمان به‌بعد، تمامیّت فکری و فرهنگی[1] ایرانی با قدرت و سلطهٔ خود به دو بخش منقسم می‌گردد، گویی از این پس دیگر یک عالم اسلام ایرانی، خصایص و مشخّصات و سازمانی مخصوص به‌خود ندارد. با این وصف، سراسر تاریخ آن، مظهر بقا و پایداری و حتّی استیلای مجدّد این عالم است و یکی از ادوار پرعظمت و اعتلای نام آن، در سپیده‌دم قرن شانزدهم، یعنی دوران احیا و رستاخیزی است که سرانجام، اسلام را به‌صورت مذهبی خاص که معروف عموم و مختص به ایران می‌باشد، درآورد.

این وحدت مجموع درخلال تحوّلات را نمی‌دانیم چگونه با اوضاع و احوال زمانی و مکانی ارتباط دهیم؛ زیرا طبقه‌بندی‌های معمول ما، هیچ‌گونه فصل مشخّص و مجزّایی را برای اسلام ایرانی و یا ایرانیان اسلامی شده، پیش‌بینی نمی‌کنند که به‌طور ساده و مطابق با موازین منطقی، دنبالهٔ ایران قبل از اسلام باشد.

هم‌چنین اتّفاق می‌افتد که اگر در باب وجود یک پدیدهٔ معنوی به‌تمام معنی بدیع و اصیل که بنفسه و به‌تنهایی، یک نوع مذهب خودمختار و مستقل را تشکیل می‌دهد، اظهارنظری شود، خود امری شگفت‌آور خواهد بود. به‌همین علّت، هیچ نوع کنایات و اشاراتی به‌موضوع امام دوازدهم که تا این‌حد برای مردم ایران، امری عادّی و مأنوس است، نمی‌تواند در نزد ما اروپاییان بدون توضیحات و تفسیرهای قبلی پیش آید و بسط یابد.

به‌طور قطع و یقین، بسیاری از ما اروپاییان، سخنانی در باب ″مهدی″ (کسی که از جانب یزدان هدایت می‌شود و به‌همین سبب، خود راهنما و هادی است) شنیده‌ایم، ولی به‌طورکلّی، تصوّر و اندیشهٔ این موضوع که از نظر حکمت الهی بسیار مهم است، اساساً از عالم تسنّن سرچشمه می‌گیرد، گرچه مبادی و منابع دیگری نیز دارد و این اندیشه به‌سهولت، طنین اضطراب‌انگیزی در عالم می‌افکند. مردم در این مورد، امیدواری‌های مرموز و ابهام‌آمیزی دارند که همیشه اذهان را به‌خود مشغول داشته و به‌آسانی ممکن

1. Le Plérôme

است موجب برانگیختن هذیان و هیجان و یا خشم و طغیان خلق گردد.

تذکّر این نکته شاید زائد نباشد که وقتی شیعیان، امام دوازدهم را دارای مقام مهدویّت می‌دانند، نظریّات ایشان در باب امام مهدی با عقاید اهل تسنّن، اختلافات عمیق دارد. ذکر این مطلب نیز مفید به‌نظر می‌رسد که ماگاهی برسبیل اتّفاق شنیده‌ایم و یا در کتب و نشریات خوانده‌ایم که اگرچه اعتقاد به‌وجود مهدی منتظَر، یکی از مناسک ایمان از نظر شیعیان است، ولی به‌عقیدهٔ سنّیان چنین نیست.

علّت این امر، آن است که از نظر شیعیان، حقیقت و حقّانیّت مذهبی منوط به تعلیمات و دستورات یک مقتدا و مولا است، درصورتی که به‌عقیدهٔ ارباب تسنّن، حقیقت مزبور، صرفاً در پرتو مجاهدت عموم مردم و اجماع[1]، قابل دستیابی است و احتیاجی به مرجع نیست. خلاصه آن‌که اهل تشیّع، از مقتدای خود تقلید و متابعت می‌کنند و ارباب تسنّن برعکس، تابع مجاهدت فردی خود، یعنی اصل "اجتهاد" می‌باشند. کافی است با عالم تشیّع اندکی آشنا شد تا بتوان این نکته را درک نمود که اوضاع و احوال آن مذهب با اصول تسنّن کاملاً مختلف است.

در عالم تشیّع، مفتی وجود ندارد و یک نفر مجتهد، یعنی اهل تفحّص و استقصا که از نظر علمی دارای مقامی منیع می‌باشد، هرگز فتوا نمی‌دهد. هر یک از مؤمنین و مؤمنات، بذاته دارای استعداد و قدرت مجتهد شدن می‌باشد. درحقیقت، فرد مؤمن چون مجال اجتهاد و تفحّص ندارد، به طیب خاطر، تابع اجتهاد مجتهدی می‌گردد که بیش از دیگر مجتهدین مورد تکریم اوست و عقیدهٔ او را بیش از عقیدهٔ دیگران به‌صواب مقرون می‌یابد. بین مردم ایران، متداول است که اغلب می‌گویند ما دارای روحانیّون نیستیم، بلکه مردان خدا داریم. در مورد امام که هادی سبیل حقیقت است، بعداً سخن خواهیم گفت.

امّا متأسّفانه موضوع تقلید و اجتهاد، یگانه مطلبی نیست که راه را برای ظهور سوءتفاهمات و اختلاف نظرها بین شیعه و سنّی بازکرده است و این سوءتفاهمات اغلب

---

1. Consensus

چنان خطیر و عظیم است که اوضاع و احوال را گاهی به‌یک‌باره منقلب و معکوس می‌سازد.

هم‌چنین اگر بخواهیم از سوء‌تفاهمات مزبور که نه فقط در موضوع آخرالزّمان، بلکه در باب اصل عقیده به‌وجود امام پیش آمده و موجب اطلاق نام "امامیّه" به اهل تشیّع شده است، اجتناب کنیم، شرط اوّلیه درصورتی که تعمّق در امور و افکار منظور باشد، عبارت از آن خواهد بود که در بدء امر و بدون مقدّمه، وظیفهٔ خود را سرسری گرفتن و پرده‌پوشی کردن اهمیّت اساسی عامل ایرانی در ایجاد و ظهور این حکمت الهی ندانیم.

مورّخینی که در باب حوادث و سوانح به‌نگارش پرداخته‌اند، به‌کرّات و مرّات، ماهیّت نهضت‌های مذهبی ایرانی قرون اوّلیهٔ هجری را تشریح و تحلیل نموده‌اند. در عوض، مورّخینی که در موضوع افکار و عقاید، منشآتی دارند و مسؤول تعیین اثر و ارزش مضامین حکمی و لاهوتی و عرفانی بوده‌اند، گاهی گویا متمایل شده‌اند که علل و موجبات و محرّک‌های ایرانی نهضت‌های مزبور را کمتر از آن چه باید و شاید، اهمیّت و اثر قایل شوند. اگر مطالعات جدید نسخ دست‌نویس مکشوفهٔ کتب در حوالی بحرالمیّت، موجب پرده برافتادن از آنچه "مخالفت با فرقهٔ اساة"[1] نام دارد و مربوط به‌تمام افراد یک نسل و سلسلهٔ فقهای لغوی و علمای فقه‌اللغة مذهبی می‌باشد، شده است، این سؤال برای انسان پیش می‌آید که به‌موازات مطالب بالا از خود بپرسد: آیا بعضی از علمای اسلامی، دارای روحانیّت و احساسات ضدّ ایرانی نبوده‌اند؟

برای این‌که ارزش و دامنهٔ اهمیّت اظهارات صریحی که سهروردی در طیّ آنها در قرن دوازدهم خود شخصاً، موضوع آثار متنوّع و به‌تمام معنی اصیل و بدیع خود را نشان داده است، مورد قبول و اذعان واقع گردد، مجاهدت بسیاری لازم خواهد بود. موضوع مزبور، مربوط به استقرار و احیای مجدّد فلسفهٔ حکما و عقلای ایران باستان است. هم‌چنین شاید برای اقناع عموم به این نکته باید کوشید که یزدان‌شناسی اسلامی در

---

1. Essenophobie

معرفت به احوال انبیا و در دورهٔ تواریخ شرعی، لازم است محل و مقامی و وظیفه و تأثیری برای مذهب مزدیسنا و پیامبر ایران باستان قایل شود.

بدیهی است که منتقد تاریخی ممکن است در این مورد، اشکالات و ایرادات ساده‌ای را درنظر آورد، ولی این ایرادات بی‌تأثیر خواهد ماند؛ زیرا هرگز متوجّه هدف و منظور و قصد و نیّت اصولی که نبوّت ایرانی را طبق نظریّات اسلامی به دوره‌های معارف پیامبران، ملحق و پیوسته می‌داند، نیست.

درواقع، منظور حوادثی است که نه مفهوم واقع شده و نه اوضاع و احوال آنها مشخّص گشته است و نه قابل تشخیص از این نظرند و مربوط به دوران طبیعی مداوم و مجرّدی هستند که نظرات تاریخی ما از قبل، آن را حدس زده و مجموعهٔ روابط علّی آن را دریافته است. دوران مزبور، دورانی است که از نظر کیفیّت، خصوصی و فردی می‌باشد و به‌نحو صحیح و دقیق، موازین خاص و عمل جهانی هر فرد بشری را تعیین می‌کند. ظهور هر یک از این اشخاص در زمینهٔ تاریخ مقدّس و مذهبی، گویی بر طبق مراسم و آداب مذهبی جهانی تنظیم شده است و خود بنفسه دوران خود را تشکیل می‌دهد و به تاریخ معیّنی نمی‌رسد، بلکه همین تاریخ منظور می‌باشد. ساختمان و ترکیب چنین وقایع تاریخی کیفی و باطنی، مفهوم و نیز تشابه و توازی اصولی نبوّت‌های مختلف را نشان می‌دهد.

همان‌طور که آیین زردشت به آمدن سائوشیانت بشارت می‌دهد و منجی بشر را از سلالهٔ خود می‌داند و معتقد است که منجی مزبور، آخرین تحوّلات عالم را در آخرین هزارسالهٔ عمر بشر تحقّق خواهد بخشید، غیب‌گویی دین محمّدی نیز از آمدن امام دوازدهم، یعنی فرزند کامل و مولود این شریعت که قائم نام دارد و رستاخیز و قیامت را به مرحلهٔ حقیقت خواهد آورد، خبر می‌دهد.

زردشت و یا زرتشتره می‌گوید:

امام زمان از نژاد من ظهور خواهد کرد، من خود او هستم و او خود من است و من

در وجود او مضمرم.

حضرت محمّد(ص) نیز می‌گوید:

امام زمان کسی است که نامش نام من و رنگ رخسارش به رنگ رخسارهٔ من است و اوامر الهی را در آخرالزّمان صیانت خواهد کرد و راهنما و هادی خلق به‌جانب حقیقت است...

زردشت می‌گوید:

تعداد هزارساله‌ها، مبیّن میزان و مقدار زمان نیست، بلکه حاکی از ارتباط کیفی مناسک و مراسم مذهبی است.

برای تعیین ارزش و اهمیّت و مفهوم این امر که ما تا وسط‌النّهار قرن هفدهم، در سرزمین کشور ایران، در آثار قطب‌الدّین اشکوری که یکی از نامدارترین تلامذهٔ میرداماد، حکیم بزرگ اصفهان است، این اظهارات را می‌یابیم که «خصایل و مشخّصاتی که زردشت برای توصیف سائوشیانت به کار برده، به‌نحو صحیح و دقیق، به شخصیّت و ذات امام منتظَر که در پایان این دورهٔ زمانی[1] به‌توسّط شیعیان امامیّه توصیف شده است، بشارت می‌دهد»، باید کاملاً درک کنیم و به‌نحو کامل، متوجّه این موضوع باشیم که مشابه دانستن سائوشیانت و امام قائم، کار یک مقایسه کنندهٔ دوران ما نیست، بلکه عمل یک حکیم الهی شیعهٔ اصفهان در قرن هفدهم می‌باشد و این‌کار، یک مصنوع و ترکیب تاریخی نیست، بلکه گواه و شاهد ایمان مسلّمی است که مورد تکذیب و انکار نمی‌باشد.

تذکّرات و اشارات کوتاه این صفحات معدود، مع‌الاسف به ما اجازه نمی‌دهد که جوهر و کنه تشیّع و یا اعتقاد به‌وجود امام دوازدهم را تعریف و توصیف نماییم. در باب سؤالاتی که مربوط به مناسبت و ارتباط تشیّع و تسنّن است، نمی‌توان خود را با جوابی مبتنی بر آمار (یک پانزدهم و یا شاید هنوز هم‌کمتر از این از مجموع پیروان اسلام که اهل تشیّع می‌باشند) قانع کرد، مگر این‌که بخواهیم مزیّت اقلیّت افتخارآمیز شیعه را در

1. Aion

بین پیروان اسلام نشان دهیم.

به‌جای توسّل به تعاریف فنّی طولانی، بهتر این است که به مناسبات حکمی و الهی که بین دو عقیدهٔ شیعه و سنّی موجود است، توجّه کنیم. با درنظر داشتن این امر که تشیّع اسلامی، شامل تاریخ یونس پیامبر نیز می‌باشد، در مورد تاریخ اسلام نیز مانند تاریخ هر پیامبر دیگر، روایتی حقیقی‌تر از روایت تاریخی لازم است؛ زیرا شاهد بر سر تاریخ تمثیلی است.

هیولای دریایی که یونس را درکام خود فرو می‌برد، مظهر و مثل مذهب شریعت‌گرا (ظاهرگرا)[1] و تفسیر و تعبیر دقیق شریعت است. خلاصه آن‌که اعتقاد راسخ و حنیف تسنّن درحالی که یونس، مظهر و نمونهٔ مرید رمزآگاه[2] اسماعیلیه است، بار دیگر از نفی تطابق این مذهب با مذهب حقیقی منبعث می‌گردد.

هنگامی که در معاشرت و مصاحبت با دوستان شیعه و یا غیر شیعهٔ خود، اعمّ از مسلمان و یا غیرمسلمان، به حدّکافی با تعبیراتی نظیر آنچه ذکر شد، آشنا شویم، حالت بهت و حیرتی به ما دست می‌دهد که عظیم‌تر از بهت و حیرتی است که در وقت مراجعت به کشور خودمان ملاحظه می‌کنیم که از میان جار و جنجال‌های مشاجرات مذهبی، فقط یک آهنگ به گوش می‌رسد، به‌طوری که گویی جهان مذهبی اسلام، دست کم به‌اندازهٔ عالم مسیحیّت، دارای اختلافات داخلی نبوده است، ولی به علّت پرده‌پوشی و استتار این اختلافات و تمایز عقاید، آدمی خواه و ناخواه برای عامیانه ساختن خصلت کلّی آن عقاید، آماده می‌شود و سرانجام، یک نظریهٔ نژادی را جایگزین یک نظریهٔ مذهبی می‌سازد، و تنها به‌موجب همین عمل، عظمت سابق مذهب عرب و زبان عربی قرآنی را که یک زبان ملّی نیست و بهتر آن است که بگوییم زبان یک مدنیّت[3] و زبان آداب مذهبی و شرعی می‌باشد، به‌جانب انحطاط و قهقرایی می‌کشاند.

1. Légalitaire
2. Initié
۳. زیرا زبان فارسی می‌تواند از این نظر با زبان عربی رقابت کند.

به فرض این‌که خوانندهٔ این صفحات، هیچ نوع اطّلاعی از حکمت الهی و فلسفه نداشته باشد، ولی به ظاهر حقیقت آن است که وی شنیده است که از تشیّع و دو شعبهٔ اصلی و اساسی آن، یعنی مذهب شیعهٔ هفت امامی (مذهب اسماعیلیه) و تشیّع اثنا عشری که امروزه در کشور ایران اولویّت و اکثریّت دارد، مذاکراتی می‌شود.[1] هر یک از این دو فرقهٔ تشیّع، سالیان دراز، تحت شکنجه و تعقیب و تعذیب بوده‌اند.

نام شیعهٔ هفت امامی از آن‌جا پیش آمده است که توصیف و تجسّم غامض او از جهان، اصول تکوین و هیأت عالم، و نیز از معارف و اصول نبوّت هزاران ساله و تسلسل امام‌ها، همه بر مبنا و اساس عدد هفت و هفت سال می‌باشد، درصورتی که مذهب شیعهٔ اثناعشری، نظام عقاید خود را براساس یک هیأت دوازده امامی بنیاد می‌گذارد و این دوازده امام به اضافهٔ پیغمبر و دختر او فاطمه (فاطمهٔ زهرا) چهارده معصوم را تشکیل می‌دهند. هر دو فرقهٔ شیعه منبعث از اطرافیان بلافصل ائمّهٔ اطهار و به‌خصوص امام ششم، جعفر صادق(ع) و دارای خطوط مشخّصهٔ اساسی مشترک هستند، گرچه اختلافات عمیقی نیز با هم دارند.

به هر حال، مطالعهٔ عمیق هر یک از این دو فرقه، مستقل از دیگری امکان‌ناپذیر است (و بدون شک، جهل و عدم اطّلاع بعضی از نویسندگان اجتماعی فاقد صلاحیّت و غیرمسؤول عصر ما از حکمت الهی و فقه، آنان را به‌صورت شرکای جرم ناآگاه تبلیغات عباسیان درآورده است که درنتیجه، اسماعیلیان الموت ایران را مربوط به قرن‌های دوازدهم و سیزدهم و نظیر پیروان حسن صباح حشّاشین می‌دانند، درصورتی که در این مورد، جناس و مشابهت لفظی مشکوکی بین کلمات پیش آمده است و برای خاتمه دادن به این اهانت که به یک نهضت مقاومت مذبوحانه علیه ترکان و اهل تسنّن تبدیل شده

۱. کلمهٔ تشیّع از واژهٔ عربی "شیعه" که به‌معنی فرقه (دسته) مکتب و مریدان است و کلمهٔ اسماعیلیه از نام امام جوان، اسماعیل که نابه‌هنگام و قبل از پدر خود فوت کرد، گرفته شده است. اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق(ع) بود. اختلاف بین شیعهٔ هفت امامی و شیعهٔ اثنا عشری از نام اسماعیل سرچشمه می‌گیرد، و شیعهٔ اثناعشری، امام موسی کاظم(ع) را هفتمین امام می‌داند.

است، باید دارای حسن نیّت و ایمان پاک بود).

همان‌طور که از مطالب بالا فهمیده می‌شود، اختلاف بین پیروان هفت و دوازده امام، ناشی از یک برخورد سادهٔ زمانی نیست، بلکه به علّت مزیّتی است که این دو گروه برای اوضاع عالم قایل شده‌اند و از نظر عرفان و معرفت الهی، ایجاد توافق بین آنان امری دشوار نیست؛ زیرا از نظر فقه‌اللّغه در این‌جا موضوع عرفان و حکمت‌های الهی بسیاری مطرح است. اصطلاحات ما و نظریّات مربوط به حکمت الهی و عرفان و تصوّف در این‌جا نمی‌تواند موضوع و منظور و یا قصد و نیّت آنان را نشان دهد.

اگر اسلام را مذهب و شریعت تعلیم اسرار باطنی[1] بدانیم، مرتکب خبط و خطا گشته‌ایم. درعوض، ترکیب و ساختمان و مفهوم همبستگی[2] اسلامی، بر اساس ابداع و ابتکار و تجدید ولادت و احیایی مبتنی است که مشروط به تأویل، یعنی تفسیر اسرار محرمانه و مرموز و وحی و الهام است، و اگر مذهب شیعهٔ اثناعشری دارای همان نظام تعلیم و تربیتی آشناکردن به اسرار باطنی نیست، ولی دست‌کم سراسر عرفان و حکمت آن نیز مبتنی بر تأویل است.

بدیهی است که مذهب تشیّع، خود را اسلام واقعی و حقیقی و اسلام معنوی و اسلام مسلمین حقیقی و صمیمی و عارفین به معارف الهی می‌داند. بالطّبع اعتقاد راسخ اهل تسنّن نمی‌تواند بدین مدّعا ارزش و اعتباری بخشد، ولی آیا قبول حقّانیّت و مشروعیّت تصوّف، امری سهل‌تر از آن می‌باشد؟

می‌توان برای تشخیص و تمیز تصوّفِ بر حق و حنیف از تصوّفِ خلاف شریعت بذل جهد نمود. آیا همین امر کافی است تا واقعیّت رسمی اسلام را آن‌طور که برای ما از جانب جماعت مؤمنین با اخلاص که حتّی با روح عرفان و تصوّف خصومت دارند، نشان داده شده است، تغییر دهد؟ درصورتی که اگر عرفان و تصوّف با عظمت ابن‌عربی را با اصول دین حنیف اسلام مشابه بدانیم، بیش از آنچه ذکر شد، موجب تغییر و تحریف این

---

1. Initiatique
2. Solidalite

مذهب نشده‌ایم، ولی باید شهامت داشت و اسلام و تصوّف را از هم مجزّا و منفک دانست؛ زیرا نمی‌توان در عین حال، هم طرد و اخراج معنوی را پذیرفت و هم عقاید اجتماعی را برای تقویت مذهب به‌کار برد، و شاید همین امر، موجب فیصله و قطع تصمیم گردد، بدین طرز که عموم متصوّفهٔ ایران را از قرن‌ها پیش، اعتقاد راسخ بر این است که تصوّف واقعی همان تشیّع می‌باشد و بر منهج متقابل، تشیّع اصیل و حقیقی، همان تصوّف می‌باشد.

در این‌صورت، شهادت اقلیّت شیعه به‌نحوی عجیب و بدیع علیه مشتبه شدن دو امر ذکر شده پرارزش خواهد بود؛ زیرا می‌توان در قبال تضادهای حل ناشدنی و پر شر و شور و هم‌چنین مشاجراتی که دور از اصل موضوع است، از سخنان سهروردی استفاده کرد که می‌گوید:

> وقتی به تو می‌گویند به وطن خود بازگرد، تصوّر و اندیشهٔ بازگشت، گرچه از قبل تو در وطن خود بوده باشی، به‌وجود می‌آید. امّا بدا به حال تو، اگر منظورت از وطن، دمشق و یا بغداد و یا هر کشور دیگر از ممالک عالم باشد.

بدین‌طریق، ما مطیع و پیرو تعلیمات ائمّهٔ اطهار هستیم که خود، سیماهای تأثّرانگیز و نافذی از جلای وطن‌کردگان و اشخاص عادل و بر حقّی که شکنجه دیده‌اند، می‌باشند، و مدارک و مستندات مربوط به شرح زندگانی آنان، اگر همیشه مستلزم انتقادات تاریخی نباشد، اصالت محصول و نتیجهٔ تخیّلات اتباع جانباز ایشان بوده است؟ مسلّماً هدف و منظور آنان، فقط مطالبهٔ حقوق سیاسی مشروع خاندان علی(ع) نبوده است.

آری این موضوع، یک مجادله و دعوای قضایی و یک منازعهٔ تاریخی نبوده که موجب صیانت امامیّه در طیّ قرن‌ها شده است. مجموعهٔ کامل[1] دوازده امام و چهارده معصوم، ذاتاً و اساساً جمع کامل متصوّفه و عرفا می‌باشد.

عالم ملکوت و غیب، بذاته برای ابد غیرقابل شناخت است. هیچ‌یک از توصیفات و

---

1. Le Plérôme

تعریفات ما، منفی و یا مثبت، سالب و یا موجب، نمی‌تواند به کنه ذات خالق غیرمخلوق که حتّی بر وجود نیز تقدّم و سبقت دارد، برسد. بشر قادر نیست ذات مجرّد الهی را درک کند و فقط می‌تواند به‌مظاهر عالم ملکوت که در ورای صور عالم انسانی متجلّی است، معرفت حاصل نماید، و این عکس و انعکاس مظاهر الهی، همان وجود و ذات امام است، یعنی بدون شک، امام یگانه و وحید برای ازل و ابد که به‌صورت ائمّهٔ متعدّد، متکثّر شده است.

من در ضمن صحبت با یک شیخ محترم و یک صوفی محترم در ایّام اخیر شنیدم که آخوند به صوفی می‌گفت: «خداوند کیست؟ چه کسی است که تا به‌حال او را شناخته باشد و یا بتواند در یکی از اعصار و ادوار او را بشناسد؟! من فقط امام خود را می‌شناسم.» باید این زیارت‌نامهٔ زائرین حرم امام دوازدهم (محلّ غیب شدن) را درنظر آورد:

> من مسرورم که تو امام من هستی، هادی من و مولای من هستی، احدی را به‌جای تو نمی‌جویم و احدی را به‌جای تو به عنوان مولا قبول ندارم... من همهٔ دوستانم را به‌خاطر تو رها کرده‌ام. من وطن خود را برای آمدن به زیارت تو ترک گفته‌ام...

در این مورد نباید دچار اشتباه گشت. موضوعی که در این‌جا منظور است، به‌مراتب بالاتر از حلول ذات یزدان در فرد انسان است، بلکه حلول و استحاله در این‌عالم انجام می‌شود و عضو درّاکهٔ آن، مخیّله است. این‌جا موضوع یک تجسّم و حلول در ذات کاینات این عالم که محسوس و مسلّم و مشهودند، در بین نمی‌باشد. وجود عالم الهی در نوع کامل بشری، یعنی در ذات امام، عبارت از تجلّی و وجود یک تصویر و یا شعلهٔ چراغ در یک آینه می‌باشد و هرگز و به هیچ‌وجه، عبارت از اتّصال اقانیم مختلف نیست.

بدین‌طریق، معرفت به احوال ائمّه، فقط موجب ظهور و وجود یک نوع مسیح‌شناسی[1] مشخّصهٔ امر فلسفه و تأویل عرفانی[2] می‌گردد. و اگر احیاناً این امر ما را از طریق حقیقت منحرف سازد، به علّت آن است که درواقع، ما دیگر قادر به تصوّر نیستیم،

1. Christologie
2. Gnose

و دیگر نمی‌دانیم که تصوّر به واقع، عبارت از قراردادن یک تصوّر و تصویر در تصوّر و تصویری دیگر است.

امّا از نظریّه و عقیدهٔ عرفانی اساسی معرفت به احوال امام، نتایجی حاصل می‌گردد که هرگز مورد تعمّق و تأمّل قرار نگرفته است و در مرحلهٔ اوّل و مقدّم بر همه چیز، در درک تاریخی و معرفت به علل غایی خلقت بشر و مفهوم عصر آخرالزّمان مدخلیّت دارد. اوّلین نتیجهٔ مذکور، ممکن است به عنوان تجلّی آنچه شلینگ [1] بایستی آن را توحید مجرّد و یا یک‌جانبه نامیده باشد، مورد تحلیل واقع گردد.

فلسفه و حکمت عالی اسلامی به‌نحوی اعجاب‌انگیز، دام بت‌پرستی ماورای طبیعت راکه در ورای عقیدهٔ ظاهری توحید دقیق، مخفی است، از این نظر که این نوع توحید، به خالق غیرمخلوق، صفاتی را نسبت می‌دهد که الزاماً مربوط به مخلوقات است، تشخیص داده است. این صفات در نفس‌الامر مربوط به خلقت ازلی و روز الست و مظاهر الهی اوّلیه و ملائک قدسی است. انعکاس و عکس شدن موضوعی که در این‌جا پیش می‌آید، به‌حدّی کلّی و عمومی است که خدایی که وجدان و معرفت به‌وجود ظواهر به عنوان خدای حقیقی بر وجودش گواهی می‌دهد، در آن صورت، کاملاً امکان دارد همان هیولایی باشد که یونس را به کام خود فرو برده بود. نظر به این‌که کلمهٔ "ظواهر" به کار رفت، باید از این قسمت از مطالب خود، تعلیمات دیگری را راجع به معرفت به احوال ائمّه نشان دهیم.

عقیده به "سنّت" که در جامعهٔ اسلامی نسبتاً متداول است، موجب انتشار این تصوّر شده است که نظریّهٔ ارتباطات شخصی و فردی که وجدان مذهبی بدان مربوط است، دارای اهمیّت کمتر و درجهٔ دوم است و جنبهٔ افسانه‌ای و اسطوره‌ای دارد، ولی نظریّهٔ ماورای طبیعی و جهانی غیرصوری که حقیقت مربوط به راسخان در علم است، تقدّم و برتری دارد.

---

1. Shelling

بدون این‌که در جستجوی بنای این نظریّات در بین سنّت‌ها باشیم، به سنّت تشیّع می‌پردازیم. از نظر مذهب تشیّع، افرادی ملکوتی و یا آسمانی وجود دارند که بدون وجود آنان و ارتباط با آنها، وجدان مذهبی نمی‌تواند صورت وجود به‌خود پذیرد. این افراد، مظهر عالم بالا هستند و به آن بشارت می‌دهند، ولی به‌طور قطع و یقین، فقط آنان قادرند از عالم بالا بشارت آورند، و فقط در وجود ایشان می‌توان ذات باری‌تعالی و عالم بالا را شناخت و همین امر، موجب معرفت ذات یزدان در مظاهر آن و مظهر عظمت عالم بالا است که این افراد آیتی از آن‌اند.

موضوع فردی و شخصی، نه تنها از نظر عرفان و تصوّف در درجهٔ دوم اهمیّت قرار ندارد، بلکه خود مستلزم یک جمع اضداد[1] است که دارای خصلت ماورای طبیعی است. آیا تحوّل روحی و معنوی، موجب امتناع از قبول این تلاقی فردی شده است؟ در این‌صورت از این عالم ماورای طبیعت و غیرفردی که عارفان و اهل معنی را بدان می‌خوانند و ممکن است برای آنان، سرنوشتی نظیر سرنوشت یونس که به کام هیولا فرو رفت، فراهم سازد، باید ترس داشت.

بدین‌ترتیب، تفسیر و تأویل ادّعاهای اعتقاد راسخ مذهبی در امر وصول به خداوند مطلق و مجرّد و ادّعاهای وجود یک فلسفهٔ نهانی و محرمانه از نظر مذهب شیعه، مردود و مطرود است و از حدود معرفت یزدان بر طبق مظاهر آن برتر می‌رود. از موضوعات اخیرالذّکر، یک نتیجهٔ ثانوی ناشی می‌شود، یعنی از تضادّ آن نظرات با عقیدهٔ حلول، آن‌طور که مراجع مذهبی[2] تدوین و تألیف کرده‌اند و برای ماکم‌کم عادی و مأنوس شده است، این نتیجه حاصل می‌گردد. میان این عقیده و نظریّات تاریخی ما به‌قدری فاصله وجود دارد که آن را به‌عنوان یک نظریّهٔ نمونه‌ای[3] نقطهٔ مخالف نظریّهٔ ادواری[4]

1. Coincidentia Oppositarum
2. Conciles
3. Conceps-type
4. Cyclique

یونان‌شناسی قرار داده‌اند و اندیشهٔ علم نجات[1] را با نظریّهٔ یک نوع تاریخ طولی که دارای آغاز و انجامی است، مرتبط دانسته‌اند.

امّا درصورتی که یک نوع علم نجات حقیقی وجود داشته و یک نظریّهٔ ادواری مشابه با تجسّم و توصیف از نظر یونانیان حکمروا و در عین حال با آن متفاوت باشد، چه پیش خواهد آمد؟ آیا تاریخ مذاهب، علمی است که اشاعه و انتشارش بسیار ناچیز است و احدی را به‌ظاهر، این سؤال به‌طور جدّی پیش نیامده است؟ آنچه در این مورد باید تشخیص و تمیز داد، این است که چگونه اندیشه و تصوّر حلول به‌عنوان اتّصال و اتّحاد ذات خالق و مخلوق[2] می‌تواند بین علم نجات و رشد و تکامل طولی، به‌طور مداوم و پیوسته، ارتباطی برقرار سازد که درک و ذوق تاریخی ما را مشروط و مقیّد نماید؟

امکان این امر بدان جهت وجود دارد که اندیشهٔ حلول، حادثهٔ نادر و بی‌نظیری است که در طراز امور محسوس اطّلاعات معلوم تاریخی واقع می‌شود و چنان به‌خوبی در ظرف[3] این اطّلاعات معلوم تاریخی وارد است که خود، مرکز آن‌ها و مشخّص‌کنندهٔ مفهوم و اهمیّت آن‌ها است. با وجود این، همین امر را باید قبل از هرچیز درک کرد تا بتوان فهمید که چگونه وقتی اظهار می‌شود که خدا مرده است و نظریّهٔ حلول، صورت عوامانه به‌خود می‌گیرد و به‌صورت حلول اجتماعی درمی‌آید، ما تحت عذاب روحی یک نوع فلسفهٔ تاریخ، یعنی عذاب روحی دارای مفهوم تاریخی قرار می‌گیریم که بعضی مدّعی هستند اسرار و رموز آن را دراختیار دارند و منظورشان این است که ما را با علم‌الاساطیر خود فرسوده سازند و مستأصل نمایند.

درعوض، چنانچه از نظر روحی، نظریّهٔ راسخ و مرسوم مذهبی حلول را با نظریّهٔ تجلّی الهی[4] جایگزین سازند، مشاهده می‌کنند که دیگر قادر نیستند یک نوع فلسفهٔ تحوّل

---

1. Soteriologie
2. Hypostatique
3. Continuum
4. Théophanies

و تطوّر در باب تاریخ و نه حتّی تاریخ مبتنی بر تحوّل و تطوّر به‌وجود آورند؛ زیرا مقام و جایگاه تجلّی الهی، صحنهٔ تاریخ و حوادث جهانی نیست، بلکه محلّ آن، خصوصیّات و شخصیّت نهانی ارواح می‌باشد.

در مورد این موضوع، نصوص کتب اسلامی وجود دارد که از نظر ذکاوت، بسیار نافذ و جالب است. منظور از آمدن امام از آن عالم چیست؟ از نظر ماهیّت بشری، امام هرگز از آن عالم نیامده و نمی‌آید، ولی از لحاظ ارتباطات او با ارواح برگزیدهٔ آن عالم در دوران آخرالزّمان، دارای تجلّی‌ها و ظهورهایی[1] می‌باشد.

به همین نهج، امام هم پدر و در عین حال هم فرزند است. زمانی کودکی جوان و گاهی نوجوانی در عنفوان شباب و موقعی هم سالخورده می‌باشد. هر روحی که امام بر آن متجلّی گردد، خود ظهور امام در این عالم است (می‌توان عین این احساسات مربوط به تجلّی الهی[2] را در بعضی از کتب مقدّس مجعول مسیحی یافت). ما وقتی حس می‌کنیم که از چنگ عالم حوادث مشهود و مادّی تاریخ فرار کرده‌ایم، شاید سؤال کنیم که: باری، چه‌چیز ضامن حقیقت و حقّانیّت این توهّم که مربوط به شخص من است، می‌باشد؟

تشیّع اسلامی در این باره، جوابی حاضر و آماده دارد و می‌گوید: حقیقت وجود امام است که توهّم مزبور را حقیقی می‌سازد، ولی بالعکس، بعض مصادیق خارجی نیست که توهّم دربارهٔ وجود امام را حقیقت می‌دهد و بالاتر از آن، یگانه مصداق و معیار را امام خود تدوین کرده و می‌گوید: هرکس مرا در عالم قبل از ازل و ابد شناخت، مرا خواهد شناخت.

قبول و تصدیق وجود او، یعنی قبول و تصدیق امام خاص عصر خود و همین امر، شرط نجات‌بخش[3] است که قبول آن بر هر مؤمنی واجب و بر هر معتقد و مریدی فرض است و تعبیر آن هم برای اسلامیّه و هم برای امامیّهٔ اثناعشری یکی است. اگر درنظر

1. Epiphanie
2. Théophaniques
3. Salvifique

داشته باشیم که احساسات مشترک مربوط به تجلّی الهی[1] این دو جماعت چگونه است، آن‌گاه در مورد تشخیص اختلاف و وجه امتیاز آنهاکمتر در معرض حیرت و سرگردانی خواهیم بود؛ زیرا هر امری که در حیّز و حیطهٔ عالم‌کبیر مذهب رخ دهد، از نظر معرفت به احوال انسان در عالم صغیر وجود آدمی نیز به وقوع می‌پیوندد؛ یعنی روح هر فرد مؤمن و مرید به‌صورت امام عالم صغیر خود درمی‌آید، همان‌طور که ملّاصدرای شیرازی، یکی از معروف‌ترین نمایندگان فلسفهٔ تشیّع ایرانی در قرن دوازدهم هجری می‌گوید:

در ذرّات بشر، یک واقعیّت و حقیقت آسمانی و ربّانی که علی‌الاطلاق منزّه و مبرّا است، وجود دارد و این واقعیّت عبارت از "امانت" است.

تجلّی الهی[2] اسلامی، یک دوره از دوره‌های تجلّی و ظهور[3] و دوره‌های غیبت[4] را نشان می‌دهد که منشأ و مبدأ آن، منازعه در آسمان است و به‌تدریج، اعقاب و اخلاف ابلیس و اهریمن را جزء تبار و دودمان خود محسوب می‌دارد. شرّ و فساد در جهان ما دارای مبدأ و منشأها و علل و موجباتی است که قبل از حضرت آدم معروف و تاریخی، در احادیث‌تورات و قرآن وجود داشته و فقط در روز بعد از فاجعه، یعنی بعد از خروج آدم از بهشت جلوه‌گر شده است. دورهٔ فعلی غیبت با یک نبوّت هفت‌گانه، موزون و تکمیل گشته و هر یک از این‌ها خود با جماعت سبعه و یا جماعات سبعهٔ ائمّه تکمیل شده است. آخرین امام هر یک از این جماعات سبعه، امام قائم می‌باشد، یعنی امامی که هر دورهٔ مذهبی را به‌پایان می‌رساند تا آخرین امام دورهٔ بزرگ، یعنی کسی که قیامت راکامل می‌نماید. بنابراین، دوران زندگی معنوی هر مؤمن و مرید (دورهٔ قیامت‌ها) سراسر این دوره را متناسب با عالم صغیر خاص خود، بار دیگر به‌وجود می‌آورد.

مذهب شیعهٔ اثناعشری دارای این دوره‌سازی‌های غامض و مبهم نیست، ولی در

1. Théophanique
2. Théophanie
3. Epiphanie
4. Occultation

عین حال، مقام و محلّی برای این‌گونه صور و سیماهای پیامبری‌تورات و خارج ازتورات قایل است، ولی تجسّم و تظاهر شخصی امام باز هم پایدار می‌ماند، و وقتی انسان، مصنّفین سنّی را قائد فکری خود بشمارد، چنان در آن مورد، دچار اشتباه می‌شود که مذهب استبداد متشرّعانه[1] را مشتبه می‌نماید؛ زیرا ظهور امام، اساساً و ضرورتاً عبارت از ظهور هادی طریقت و مولای حقیقت است؛ یعنی کسی که اسرار تأویل محرمانه را حفظ می‌کند.

منظور از تأویل، مفهوم معنوی و خفیّ و نهانی الهام و وحی[2] (به‌معنای فقه‌اللغوی کلمه) می‌باشد و ظهور این اسرار، یعنی نسخ و لغو مذهب شریعت و تعبّدات و قیود آن (و از جمله تعبّدات و قیود اوضاع و احوال جسمانی نوع بشر حیّ و حاضر) و استقرار مذهب محض و بی‌آلایش و شرایط خالص و بی‌شائبهٔ معنوی.

در این‌جا آسمان جدید و زمین جدید با عبارات و اصطلاحات خاصّ خود، دارای معادل صحیح می‌باشند. بنابراین، تجدید جوانی این عالم باید موجب محو و اضمحلال شرّ و فسادی گردد که به‌مراتب در جهان ناشی از گناه حضرت آدم که به ذات انسان نسبت می‌دهند، اساسی‌تر است؛ زیرا این شرّ و فساد، قبل از خلقت انسان وجود داشته است، و بدون شک در این مورد و بدین مناسبت می‌توان وجه مشترک و ارتباط بین اصول اخلاقی دین زردشت راکه منوط به‌تصوّر وجود سائوشیانت است با اصول اخلاقی تشیّع که در عقیده به امام قائم که خواهد آمد، متجلّی است، تشخیص داد وکشف نمود.[3]

جهان ما در عصر حاضر، دوزخی است که بر اثر نفوذ و دخول ابلیس، یعنی اهریمن، آلوده‌گشته است. تجسّمات و مظاهر آخرت‌شناسی[4] قرآن در عصر حاضر، مورد تفسیر

---

1. Autoritarisme légalitaire

2. Apocalypsis

۳. در لغت قدیم فارسی و پهلوی، یعنی فارسی میانه، کلمهٔ رستاخیز وجود دارد و در نصوص کتب اسلامی فارسی، این کلمه، معادل لغت قیامت در زبان عرب می‌باشد. این کلمه، محتوی اندیشهٔ فرشوکَرت (Frashokart) یعنی تجدید جوانی و تغییر صورت عالم نیز هست.

4. Eschatologique

و تعبیر واقع شده و مبیّن اوضاع و احوالی هستندکه در آن جهادی‌که در آسمان از جانب میکائیل، ملک مقرّب، شروع‌گشته و عموم وابستگان او در آن شرکت دارند، دنبال می‌شود. برد و باخت این جهاد به‌نحوی نامتناهی از حدود عدالت اجتماعی‌که شاید به‌سهولت تصوّر می‌کنیم تحصیل و ارضای آن، عموم مسایل جهان ما را حل خواهدکرد، تجاوز می‌کند.

این‌که هر فردی ابلیس و اهریمن را به‌وجود خود نزدیک می‌داند و حتّی در درون خود می‌یابد، شرط اوّلین و آخرین است. نتیجهٔ این امر به علوم اجتماعی‌که با ایجاد توهّم در باب غلبهٔ فرد بر اهریمن درونی و نفس امّاره، معلوم نیست‌کدام حالت غامض و بغرنج خطاکاری را پیش‌بینی می‌کند، بستگی ندارد؛ زیرا آدمی ممکن است ابلیس باطن دیگران را کمک‌کند.

در زبان فارسی، کلمه‌ای عالی و پرجلال‌که ترکیبی از جوانی و جسارت است، وجود دارد و آن کلمهٔ "جوانمردی" است‌که به‌نظر من، بهترین تعبیر و ترجمهٔ آن به زبان فرانسه، Chevalerie Spirituelle یعنی "اصول فتوّت معنوی" است، این اصول قهرمانی که زهد و پارسایی آن، سرچشمه و منشأ تاریخ و ادبیات قدیسین و اولیاءالله و ائمّهٔ اطهار می‌باشد، نثار راه آنان نیز شده است، و به‌خصوص تحت جاذبهٔ سیما و شمایل امام دوازدهم قرار دارد و این امام با زهد و تقوای خود، مذهب تشیّع ایرانی را رشد وکمال بخشیده و تقویت‌کرده و شکل صریح و روشن وجدان مذهبی تشیّع را بیان نموده است.

به‌طور قطع، هیچ‌کدام از دوازده امام به مرگ عادی و طبیعی نمرده‌اند، و البته چگونه ممکن است مرگ افراد بشری‌که بر اثر عمل تجلّی الهی[1] خود، تغییر سیما داده‌اند، مرگ عادی باشد؟ سیمای آخرین امامان‌که ملأ[2] آسمانی مذهب شیعهٔ اثناعشری را تکمیل می‌کنند، شاید بیش از سیمای ائمّهٔ دیگر، جذّاب و جالب باشد. این ائمّه در دوران طراوت

1. Théophanique
2. Plérôme

شباب، رخت از این جهان بربسته‌اند؛ امام یازدهم، حضرت امام حسن عسکری در سن بیست و دو سالگی به مقام امامت رسید و در سنّ بیست و هشت سالگی، یعنی در سال ۲٦۵ هجری، مطابق با ۸۷۳ میلادی در شهر سامره پس از یک عمر کوتاه‌که سراسر، نثار راه علم و مکاشفه و اشراق و تفکّر و مهام مؤمنین و شکنجه‌دیدگان تعقیبات پلیسی عباسیان شده بود، به دارالقرار شتافت.

برای مبارزه با این شکنجه‌ها و تعقیبات و غلبه‌کردن بر آنها، اسلحه‌ای از نوع دیگر و به جز آنچه عاملین این شکنجه‌ها به‌کار می‌بردند، لازم بود. حوادث و سوانح زندگانی شخص این امام جوان، کم‌اهمیّت‌تر از عاقبت خارق‌العادهٔ تعذیب و شکنجه‌ای که نه علّت، بلکه علامت شرّ و فسادی است‌که قبل از خلقت و ایجاد نوع بشر، او را به شکنجه و عذاب مبتلا ساخته بود و مذهب تشیّع آن را پیش‌بینی می‌کرده است، نمی‌باشد.

هنگامی‌که امام در عنفوان شباب بود و راه رشد وکمال سِنّی را می‌پیمود، یک شاهزاده خانم مسیحی از اهالی بیزانس، موسوم به نرگس و یا نرجس‌خاتون را در عالم رؤیا دید. این بانوی بزرگ در عالم خواب از جانب حضرت فاطمهٔ زهرا، یعنی مادر ائمّهٔ اطهار به دین اسلام تشرّف یافت و این‌کیش معنویّت را پذیرفت، یعنی مذهبی را قبول کردکه روزی بین عموم افراد در جهانی نوین و در زیر فلکی نوین، صلح و صفا برقرار خواهد نمود.

نرجس خاتون در عالم رؤیا امام جوان را زیارت می‌کند، تا نامزدی راکه قسمت و نصیب او شده بود، بشناسد، در آن موقع، یک سلسله رؤیاهای الهامی به سرحدّ اعلی رسیده و به‌صورت توهّماتی منقلب‌کننده درمی‌آید و نرجس‌خاتون، این رؤیاها را مواجه با یکدیگر می‌بیندکه به مانند تصاویر و سیماهای ائمّه در آئینه‌ای انعکاس یافته‌اند و قیافهٔ حضرت مسیح و حواریّون او و حضرت ختمی مرتبت و ائمّهٔ اثناعشر را متجلّی می‌سازند. در این موقع، حضرت مسیح(ع) دختر خود را به‌ذریّهٔ حضرت محمّد(ص) می‌دهد و آنگاه در اعماق وجود این زوج و زوجهٔ جوان، وحی و الهام ربّانی انجام می‌پذیرد.

به‌طور قطع، ممکن نیست یک نفر مسیحی این احادیث را بشنود و به تألّم و هیجان درنیاید، ولی به چه علّت در موقعی که مسایل غامض در مورد تفسیر دین اسلام و مسیح مطرح است، بدین امور توجّهی معطوف نمی‌شود؟ آیا مفهوم و معنا و عظمت و جلال بی‌نظیر مذهب شیعه دست‌کم از این جهت نیست که ارتباط بین آئین مسیح و اسلام را به‌طور غیرمستقیم و در عالم رؤیا بیان کرده است؟ ولی همین امر کافی است تا مباحثات در این باب، در سرزمین ایران، اغلب اوقات، وضع غیرمنتظره‌ای به‌خود بگیرد و نیز اخوّت و برادری بین شیعیان و مسیحیان در کشوری مانند لبنان از آینده‌ای که در عالم خواب بر نرجس خاتون تجلّی نموده است، متظاهر شود.

برای وصال و اتّصال این زوج پاک و زوجهٔ مطهّره، چند سالی بیش وقت لازم نبود و پس از آن نرجس خاتون برای پیوستن به نامزد خود، یعنی به امامی که در عالم رؤیا دیده بود، به‌طیب خاطر رضا داد او را جزء اسیران، به بازرگانانی که باکشتی به‌جانب بیزانس آمده بودند، بفروشند. از این وصلت مسعود، فرزندی قدم به عرصهٔ وجود نهاد؛ فرزندی اسرارآمیز که انواع مخالفین او، مخالفین همیشگی سنّی او و مورّخین عیب‌جو، حتّی وجود او را نیز منکر می‌گردند.

همین فرزند، امام دوازدهم و سیمایی است که جمع[1] دوازده امام و چهارده معصوم راکامل می‌کند. او امام قائم است که وجود غایب او نیز حکومت‌های عالم را دچار اضطراب ساخته است. هنگامی که پدر جوانش جهان را بدرود گفت، وی فقط پنج یا شش سال داشت و در این هنگام، مسؤلیّت‌های خطیری را برعهده گرفت و برای ایفای وظایف قطعی، با معرفت و وجدانی که فقط فرشتگان و ملائک خفی در ورای حجاب وجود کودکی خردسال، قادر به اجرای آن‌اند، به‌مجاهدت پرداخت و سپس در پس پردهٔ غیبت نهان گشت تا خود را از چنگ مخالفین ابدی خویش خلاص بخشد و قدم در عالم و اوضاع و احوالی اسرارآمیز نهاد که شرح و بحث از آن فقط در حوصلهٔ کتب مقدّس و

1. Le Plérôme

تراجم احوال اولیاء الله می‌باشد.

این دوران که شیعیان آن را عصر "غیبت صغری" می‌نامند، از همین تاریخ آغاز گشت و قریب هفتاد سال (از ۸۶۹ الی ۹۴۰ میلادی) به‌طول انجامید و در طیّ آن مدّت، چهار شخصیّت، یکی پس از دیگری، زمام مهام مذهب شیعه را به کف گرفتند، اینان نوّاب امام زمان بودند و با او مرابطه داشتند. از این به‌بعد، دوران "غیبت کبری" شروع می‌شود و امام دوازدهم نامرئی و مخفی می‌ماند، ولی حیّ و قائم است (به همان طرز که الیاس و اخنوخ[1] که از این عالم در حال حیات صعود کردند، زنده می‌باشند) و همان‌طور که بودا (یعنی مَیْتریَه) زنده است، امام عصر نیز در یک مدینهٔ اسرارآمیز و مرموز به‌نام جابلسا که یکی از مداین زمرّدنگار جبال عالم است، زندگی می‌کند.

امام غایب، امام عصر ما است و به‌عقیدهٔ هر یک از مؤمنین به او، فریضهٔ دوران زندگی، عبارت از جستجوی امام قائم عصر خود می‌باشد. بعضی از مؤمنین، فیض حضور و وصول به او را درک کرده و او را در عالم رؤیا زیارت نموده‌اند؛ زیرا زیارت او دیگر فقط در عالم خواب امکان دارد، ولی عقیدهٔ جمعی بر این است که هر فردی که امام، خود را بدو نشان دهد، یکی از مرسلین امام بدین عالم خواهد بود. بدین‌طرز، کیفیّت زندگانی شیعیان مؤمن ایرانی به‌طور اسرارآمیز برسبیل تعریض و کنایت مکشوف می‌گردد.

اگر کسی در عالم خواب از دیدار امام زمان محروم ماند، می‌تواند با نوشتن رقعه‌ای مختصر بر طبق مراسم و آداب خاص با او ارتباط برقرار سازد. این رقعه را باید در شطّ آب و یا در دریا و یا در چاه افکند و این رابطهٔ بین مؤمن و امام زمان، اغلب موجب می‌شود که حاجات مؤمن به هدف اجابت برسد. این سنّت و عقیدت، چنان بر سراسر هیأت اجتماع تشیّع حکمفرما است که قائد سلسلهٔ سلاطین ایران، خود تنها نگهبان و حافظ غیرمذهبی کشور است و این وضع تا رجعت قائم منتظَر برقرار خواهد بود.

به همین علّت، وجود هر حکومت جاه‌طلب غیرروحانی که مطالبهٔ خلافت نماید،

1. Elie Enoch

مانند بعضی فِرَق مذهب تسنّن، در عالم تشیّع غیرقابل تصوّر است، و حتّی تصوّر این امر، خود نوعی الحاد و زندقه محسوب می‌شود و به‌همین مناسبت و جهت، عقیدهٔ مداوم وجود امام غایب در هیأت اجتماع ایران، از اعمال خارج از اعتدال و بی‌رویّه و اضطراب از نوع آنچه به هر صورت و به هر شکل در طیّ هزاران سال مشاهده شده است، مصون می‌دارد و همیشه وضع و منظرهٔ معرفت به غایات قصوای آخرت‌شناسی[1] آن را محافظت می‌نماید. هر نوع توهّمات مذهبی (نظیر توهّمات بهائیه) که منجر به مشابهت با امام منتظَر گردد، به‌عنوان سوءقصد ضدّ مذهبی علیه ایمان نسبت به امام زمان تلقّی می‌شود و هرچه جمعی از اتباع و مریدان برای اقناع مردم بکوشند، مردم بیشتر تناقضات و تضادهای ایشان را رسوا و برملا می‌سازند؛ زیرا هنگامی که امام هادی ظهور کند و جهان را از عدل و داد و حقیقت پر سازد، به همان منهج که امروز از ظلم و جبر و شقاوت و کذب پر می‌باشد، دیگر احتیاج به اثبات امری وجود نخواهد داشت و اعمال امام غایب، خود دالّ بر حقّانیّت او خواهد بود. این بود سرانجام یک نوع درام که مقدّمهٔ آن در عالم قبل از ابدیّت در محضر پروردگار تمهید گشته است.

اگر تخیّلات و توهّماتی که در باب امام قائم در نزد مؤمنان وجود دارد، گردآوری و تدوین گردد، کتابی عظیم تألیف خواهد شد که به مراتب از هر تاریخ و شعر تغزّلی[2] بهتر خواهد بود.

مجموعهٔ چهارده معصوم، واجد جمیع قدرت‌های جمال ازلی و ابدی و به‌عنوان نمونهٔ برتر آن می‌باشد، و یکی از مظاهر و شواهد به‌تمام معنا هیجان‌انگیز و تأثّربخش آن را در اعترافات خلسه‌آمیز میرداماد، استاد عظیم‌الشأن حکمت الهی در اصفهان که در قرن هفدهم می‌زیسته است، می‌توان یافت، درحالی که بعضی از مریدان و اتباع او نیز به‌نوبهٔ خود، فلسفهٔ ابن‌سینا را که خود در مکتب اشراق سهروردی تلمّذ نموده بودند،

1. Eschatlologique
2. Rapsodie

تفسیر و تأویل می‌کردند.

اینان مذهب "زروانی" باستانی ایران را بار دیگر احیا نموده و ظهور[1] ظفر انتساب و پرجلال امام منتظَر را به‌عنوان خاتمه و سرانجام آن محسوب می‌داشتند. نام اصفهان را باید خاطرنشان ساخت، نه‌فقط از آن جهت که این شهر، مهد هنری متعالی است، بلکه نیز بدان علّت که کانون عالی روح و نبوغ ایرانی از عهد استاد کهن، یعنی ابن‌سینا تا عهد مریدان و تلامذهٔ میرداماد می‌باشد.

در اعماق و پشت پردهٔ این "اصول فتوّت معنوی" که در خدمت امام قائم درآمده و وجود او را صیانت می‌کند، احساسات غامض و بغرنج یک نوع جمع اضداد[2] را می‌توان مکشوف ساخت و ارجح آن است که آن را با توکّل در عین نومیدی لوتر[3] بیان و ترجمه کنیم؛ یعنی نومیدی و یأس کامل از این عالم و در عین حال، اعتماد و رجای واثق بدان و این هدف که هرگز مأیوس نمی‌گردد.

این امر درحقیقت و نفس الامر، راز بدیع و اسم اعظم زهد و تقوایی است که معلول و منبعث از سیمای امام دوازدهم است و به سالک طریق عرفان و معرفت، جستجوی امام عصر خود را تکلیف می‌نماید، و عبارت از یک نوع وجد و هیجان نهانی و عدم اعتماد موثق است که موجب شعشعه و تلألؤ چراغانی شب پانزدهم شعبان می‌گردد.

همین امر با کمال دقّت و صحّت در یکی از ادعیهٔ دین زردشت چنین بیان می‌گردد: آیا امکان دارد در زمرهٔ کسانی باشیم که سیمای عالم را دگرگون خواهند ساخت؟ و نیز در هر ورد و ذکری که مربوط به امام منتظَر است، دیده می‌شود، نظیر عجّل الله تعالی فرجه! زیرا از برکت عظمت و وسعت این آینده است که انسان ممکن است در برابر عموم شیاطین و اهریمنان این عالم مقاومت ورزد و تسلیم آنان نگردد. خود را در حضور این امام غایب و قائم آینده قرار دادن، یعنی انکار و طرد وجود آن شیاطین در گذشته‌هایی که

1. Parousie
2. Coincidentia Oppositarum
3. Desperatio Fiducialis

محو شده و از بین رفته است و همین امر، خود یگانه تجاوز و درگذشتن از گذشته محسوب می‌گردد.

تحلیلی از آیین جوانمردان[1]

ترجمهٔ احسان نراقی

آنچه که واژهٔ عربی ″فتوّت″ و لغت فارسی ″جوانمردی″ بر آن اطـلاق مـی‌شود، از خصوصیّات فرهنگ و تمدّن معنوی اسلامی است که هم مورد توجّه و علاقهٔ پژوهندگان علوم دینی است، و هم مطمح نظر فیلسوفان و جامعه‌شناسان. از این‌رو وقتی آقای مرتضی صرّاف، چاپ‌رسائل جوانمردان راکه مشتمل بر هفت فتوّت‌نامه است به ما پیشنهاد کرد، این پیشنهاد با برنامه‌هایی که داشتیم از هـر حـیث مـطابقت داشت و مـا از آن اسـتقبال کردیم؛ به‌ویژه که تحقیقات مربوط به فتوّت، در ایران کنونی موردتوجّه قرارگرفته است و در این مورد، همهٔ ما مدیون آقای محمّد جعفر محجوب هستیم که به‌تازگی توانسته‌اند ازکتاب پرحجم فتوّت‌نامه ملّاحسین واعظ کاشفی که مـدّت‌ها چشـم بـه راه آن بـودیم، چاپ تازه‌ای ــ به همراه یک مقدّمهٔ تاریخی مشروح ــ عرضه بدارندکه بـنیاد فـرهنگ ایران آن را منتشر کرده است.

واژهٔعربی ″فتی″ که جمع آن فتیان است، بر مفهوم‌جوانی ــاز شانزده‌تاسی‌سالگی ــ

---

۱. مقدّمهٔ تحلیلی هانری کربن بر کتاب رسایل جوانمردان‌که در آغاز کتاب آیین جوانمردی، نوشتهٔ هانری کربن، ترجمهٔ احسان نراقی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳ آمده است.

دلالت می‌کند. معادل فارسی این واژه، "جوان" و معادل لاتینی‌اش، Juvenis است. "جوانمردی"که معادل فارسی فتوّت است، همان جوانی است و مفهوم دقیق لغوی آن، دورهٔ جوانی از حیث جسمانی است، امّا معنای مجازی آن "سالک" یا زایر معنوی است که به منزلگه دل رسیده باشد؛ یعنی حقیقت باطنی انسان را درک کرده و درنتیجه به مرحلهٔ جوانی جاودانهٔ روح نایل گردیده باشد.

جوانی از لحاظ جسمانی به معنای رسیدن به کمال و شکفتگی ظاهری و جسمانی انسان و از لحاظ معنوی به مفهوم شکوفایی کامل خصلت‌ها و نیروهای درونی اوست. به جوان، فتی یا جوانمرد و در زبان فرانسه، شوالیه[1] می‌گویند. ظاهراً برای واژهٔ فارسی

---

۱. chevalier (شهسوار). اصولاً شوالیه گری آمیزه‌ای بود از سنّت‌های نظامی اقوام ژرمن، آداب و شعایر مسیحی و رسم‌هایی که از عالم اسلام و ایران باستان به اروپا راه یافته بود. شوالیه گری در اواسط قرون وسطی به تدریج شکل گرفت و در قرن‌های بعد در زندگی اجتماعی، روابط سیاسی و زمینه‌های ذوقی و هنری اروپاییان تأثیر فراوان به جا گذاشت.

اصول شوالیه گری که برای تحکیم رژیم فئودالی به‌وجود آمده بود، شوالیه را موظّف می‌ساخت که در جنگ شجاع و به تعهّدات فئودالی پای‌بند باشد و از شرف و ناموس زنان و ضعفا دفاع بلا شرط کند. ورود به جرگهٔ شوالیه‌ها مراحل و قواعدی داشت، جوانی که خانواده‌اش او را برای خدمت شوالیه گری آماده می‌ساخت، بایستی دوران طولانی رنج، مرارت و انضباط شدید را تحمّل می‌کرد و جسم و روح خود را با کار و شرکت در مسابقه‌ها و تمرین‌های بدنی خطرناک تقویت می‌نمود. پس از تکمیل آموزش‌ها، به جرگهٔ شوالیه‌ها پذیرفته می‌شد. نخست با استحمام، جسم و روح خود را طاهر می‌کرد و به این سبب به او شوالیهٔ گرمابه می‌گفتند. شوالیهٔ شمشیر به کسی گفته می‌شد که به پاداش جانفشانی در جنگ، به این عنوان مفتخر می‌گردید.

در هر حال، ورود به این جرگه با مراسمی در کلیسا همراه بود. شوالیه، نیم‌تنه‌ای سفید، جبّه‌ای سرخرنگ و ردایی سیاه بر تن می‌کرد. سفید، نشانهٔ پاکی اخلاق، سرخ، علامت آمادگی خونفشانی در راه خدا یا شرف، و سیاه، نشانهٔ پذیرفتن مرگ توأم باوقار و متانت بود. شوالیه با این لباس، شب را در کلیسا با دعا و عبادت صبح می‌کرد، به گناهان خود نزد کشیش اعتراف می‌نمود و تعهّد می‌سپرد به وظایف اخلاقی، دینی، اجتماعی و نظامی که کشیش موعظه می‌کرد، عمل کند. آنگاه با شمشیری که به گردنش آویخته بود تا محراب کلیسا پیش می‌رفت. کشیش، شمشیر را از گردنش باز می‌کرد، تبرّک می‌نمود و دوباره بر گردن او می‌آویخت.

سپس شوالیهٔ نامداری که در آن مراسم حضور داشت، از وی می‌پرسید: به چه سبب می‌خواهی به جرگهٔ شوالیه‌ها وارد شوی؟ آیا قصد تو مال‌اندوزی است یا تن‌آسانی یا به‌دست آوردن عنوان بدون آنکه زیبندهٔ آن

←

جوانمرد، شوالیه مناسب‌ترین معادل است و موردپسندِ خاطر دوستان ایرانی نیز هست؛ زیرا استعمال این کلمه، پیشینه‌ای طولانی دارد و کاربرد آن در برابر شوالیه، احتمالاً به هامر پورگشتال[1] خاورشناس معروف سدهٔ نوزدهم باز می‌گردد.

تردیدی نیست که او همانند بسیاری از پیش‌کسوتان، مرتکب اشتباه‌هایی شده است، امّا به نظر ما در این مورد که شوالیه‌گری را معادل فتوّت گرفته، دچار خطا نشده است. از او انتقاد کرده‌اند که منشأ و مبدأ فتوّت را به زمان ابوالعباس احمد الناصر لِدین الله (۶۲۰ـ۵۷۷ هـ. ق) خلیفهٔ عباسی نسبت داده است و حال آن‌که این فتوّت، پیدایش دوبارهٔ عارضهٔ زودگذری بوده که در آن دوران نیز چندان نپاییده است.

پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که ظهور فتیان در آغاز سدهٔ چهارم هـ. ق / دهم

←

باشی؟ شوالیه پاسخ می‌داد: هیچ کدام، بلکه به قصد خدمت به آرمان بزرگ شوالیه‌گری که ایثار جان و مال برای راحت دیگران و ناچیز شمردن مرگ در راه اجرای تعهّد اخلاقی و دینی است. شوالیه‌های حاضر در مراسم به همراه بانوان، پیرایه‌های رزم را مانند زره و نیم‌تنه بر او می‌بستند، بازوبندهای فولادین را بر بازوانش می‌پوشاندند، دستپوش‌های آهنین و شمشیر و مهمیزهای شوالیه‌گری را بدو می‌سپردند.

سپس شوالیهٔ بزرگ از جای برمی‌خاست و با پهنای شمشیر، سه بار بر گردن یا شانهٔ او می‌زد و سیلی محکمی بر گونهٔ وی می‌نواخت. ضربه‌های شمشیر و سیلی، نشانهٔ آخرین توبه‌ای بود که بایستی شوالیه بدون تلافی‌جویی تحمّل نماید. شوالیهٔ بزرگ در پایان مراسم، این عبارت را بر زبان می‌راند: «به نام خدا، میکائیل و ژرژ قدیس، تو را شوالیه می‌کنم.» در این هنگام به تازه شوالیه شده، یک زوبین، یک کلاهخود و یک اسب بخشیده می‌شد و او درحالی‌که زوبین را در هوا حرکت می‌داد و شمشیر را از نیام بیرون کشیده بود، از صحن کلیسا سواره بیرون می‌رفت و در مجلس ضیافتی که دوستانش ترتیب داده بودند، شرکت می‌کرد.

با گذشت قرن‌ها، شوالیه‌گری مراحل مختلفی را پشت سر نهاد. اگر از نظر هنری، ذوقی و تمدّنی، ظرایف و لطایفی را ایجاد کرد، خشونت‌ها و ظلم و جورهای بسیاری نیز به‌بار آورد. به عقیدهٔ برخی از تاریخ‌دانان، کلیسا و زن، دو عامل تعدیل‌کنندهٔ خشونت‌ها به‌شمار می‌رفت. کلیسا تا اندازهٔ زیادی توانست جنگ‌طلبی و خشونت شوالیه‌گری را به جنگ‌های صلیبی متوجّه کند. پرستش مریم عذرا در تلطیف اخلاق شوالیه‌ها تأثیر داشت و زنان در تحوّل جنگجویان به افرادی اصیل، شریف و نجیب بسیار مؤثّر بودند؛ چرا که عشق به زن، لازمه‌اش رسیدن به کمالات ادبی و به جان خریدن خدمات پررنجی بود که شوالیهٔ عاشق‌پیشه بایستی از آن استقبال می‌کرد تا مقبول بانوی دلخواه خود قرار می‌گرفت. ــ م.

1. Hammer Purgstall

میلادی بوده است و فتیان در آن وقت به "عیّاران"، سرگردانان یا "یاغیان" شهرت داشته‌اند. البتّه ما میان ایشان و جوانمردان ارتباطی نمی‌بینیم. ظاهراً اصول جوانمردی در سدهٔ پنجم هـ . ق تکوین یافته و آثار آن در تألیف‌هایی که پیوندگاه فتوّت و تصوّف‌اند، دیده می‌شود.

تعجّب بسیار از این است که در عصر ما پژوهش‌های تاریخی را به گونه‌ای بازسازی می‌کنند که گویی واقعیّت‌های تاریخی بدین‌سان بوده است؛ و در عین حال، شهود وجدانی ما را که اسناد اصیل تاریخی نیز مؤیّد آنهاست، نادیده می‌انگارند.

در گذشته، همهٔ "پهلوانان" و "سپاهیان" (چه پیاده و چه سواره) عیّارانی بودند که بعدها خود را "جوانمردان" نامیده‌اند. بنابراین باید پذیرفت که جوانمردان به کلّی تغییر ماهیّت پیدا کرده‌اند؛ یعنی شوالیه گری نظامی و جنگی به شوالیه گری معنوی و عرفانی و جوانمردی تبدیل یافته است. گذار از حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی، از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است؛ هم‌چنان‌که شهاب الدّین سهروردی (شیخ اشراق) پهلوانان حماسی ایران باستان را به عرصهٔ عرفان اسلامی برده است.

به هر حال، موضوعی معنوی و اساسی در میان است که نمونه‌های دیگری نیز دارد؛ هم‌چنان‌که نخستین نسل‌های مسلمین، سخت گرم جهاد بودند و می‌کوشیدند تا حدّ امکان، اسلام را به بلاد عالم گسترش دهند و امنیّت حدود دارالاسلام (سرزمین اسلامی) را تضمین کنند، صوفیان هم در آن جهاد شرکت داشتند و با ایثار جان خود، از شاهدان و شهیدان راستین آن بودند. صوفیان سپس به این سخن پیامبر اسلام(ص) گرویدند که گفته بود: «ما از جهاد اصغر برگشتیم، اینک هنگام جهاد اکبر است.»[۱] جهاد اصغر، یعنی سلاح

---

۱. و رجعنا من الجهاد الأصغر إلی الجهاد الأکبر.

ای شهان کشتیم ما خصم برون — ماند از آن خصمی بتر اندر درون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست — شیر باطن سُخرهٔ خرگوش نیست
قد رجعنا من جهاد الا صغریم — این زمان اندر جهاد اکبریم

(مولوی)ـم.

برداشتن و جنگ با کفّار، و جهاد اکبر، یعنی نبرد با نفس امّاره تا انسان بتواند به آزادی حقیقی و کمال معنوی برسد.

سخن پیامبر(ص) بر چگونگی گذار از شوالیه‌گری نظامی و جنگی به فتوّت معنوی و عرفانی دلالت دارد و رساله‌های مجموعه‌ای که از آن یاد کردیم، این آرمان و راه رسیدن به آن را نشان می‌دهد.

فتوّت‌نامه مشتمل بر مجموعه‌ای از اصول و قواعد شوالیه‌گری معنوی است و همهٔ رساله‌های آن از وجوه مشترکی برخوردار است و گواه دیگری بر این است که شوالیه‌گری پیشینه‌ای کهن دارد. مراد، بحث و جدل دربارهٔ دعاوی تاریخی و یا ارائهٔ اسناد و مدارک مضبوط نیست، بلکه منظور، بیان همّت و حمیّت جوانمردانهٔ گروهی است که به تعهّد معنوی دست یازیده‌اند. در پرتو چنین نگرش و برداشتی است که می‌خواهیم با این بررسی و بدون آن‌که توجیه یا تفسیری از ناحیهٔ خود آورده باشیم، ویژگی‌های فتوّت را آشکار سازیم.

جوانمردی از لحاظ عرفانی، دارای سابقه‌ای تاریخی است که به حضرت ابراهیم می‌رسد. فتوّت با تصوّف، پیوندی بسیار نزدیک و بنیادی دارد. سابقهٔ تصوّف به شیث، پسر آدم می‌رسد. شناخت فتوّت، شاخه‌ای از تصوّف و یکتاشناسی است و این مطلبی است که فصل اوّل فتوّت‌نامه واعظ کاشفی با آن آغاز می‌شود. اقدام حضرت ابراهیم در جهت تعمیم اصول فتوّت به کلّیهٔ وجوه زندگی است؛ یعنی فتوّت هم‌چون شیوهٔ زندگانی معرّفی می‌گردد تا هر کسی به حسب وضع و موقع خود، راهش را برگزینند.

غالباً درشگفت می‌شوند که چرا فیلسوفان متقدّم اسلامی ــ جز عدّه‌ای اندک‌شمار ــ اصولی را به عنوان ”فلسفهٔ اخلاق“ وضع نکرده‌اند. درواقع، فلسفهٔ اخلاق و آرمان‌های متعالی این فلسفه را در فتوّت‌نامه‌ها می‌توان یافت. نوع و شیوهٔ زندگانی که در فتوّت‌نامه‌ها ارائه می‌کنند، با اصول دین نبوی انطباق کامل دارد.

اسلام برپایهٔ دو اصل اعتقادی استوار است: یکی نبوّت که همانا رسالت پیامبر

است، و دیگری ولایت که تجلّی آن در امامان است. "اولیاء الله"که مظهر عصمت و انوار الهی‌اند، نمونهٔ کامل رهبران روحانی و معنوی، یعنی ادامه‌دهندگان راه پیامبرانند[۱]. پس از دور نبوّت، دور ولایت آغاز می‌شود و فتوّت که جامع هردوی اینهاست، پایه‌گذارش حضرت ابراهیم(ع)، قطب آن امام علی(ع) و خاتِم آن، حضرت حجّت(عج) است.

از این‌جا پیداست که اندیشهٔ فتوّت، بستگی کامل با اندیشهٔ شیعی و برداشت شیعه از امامت دارد؛ هم‌چنان‌که پژوهشگران اهل سنّت که به پژوهش دربارهٔ فتوّت برخاسته‌اند، به رغم میل خود، چون محققّان شیعی عمل کرده‌اند. از دیدگاه فتوّت، رسالت پیامبران از عصر حضرت ابراهیم(ع) همانند خدمت شوالیه‌گری است؛ یعنی حضرت ابراهیم، نمونهٔ فتی (جوانمرد) و امام علی(ع) نمونهٔ کامل شوالیه است.

ایوگنیو دورس[۲] مدّعی است که اصول اخلاقی زرتشتی به نظام شوالیه‌گری انجامیده است و ما نیز گفته‌ایم که میان یاران سائوشیانت زرتشتی و یاران امام دوازدهم، وجوه مشترکی هست و در این‌جا می‌توان این خصوصیّت مستمر روح ایرانی را به‌خوبی دید. قبلاً گفتیم که نخستین بار، سهروردی دربارهٔ گذار از حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی سخن به‌میان آورده بود. این گذار را در انتقال و تبدیل جهاد اصغر به جهاد اکبر می‌توان دید.

خلاصه آن‌که آرمان شوالیه‌گری در برگیرندهٔ معنویّت است؛ معنویّتی که در عالم روحانی نفوذ کرده و همهٔ احوال و وجوه زندگی را دربرمی‌گیرد و به آن روح می‌بخشد. در مغرب زمین سدهٔ چهاردهم میلادی، این روح و حال و جذبه، نزد عارفان بزرگ آلمانی و به‌ویژه در ولایت رنانی[۳] دیده می‌شود؛ نزد عارفانی چون جان اکهارت[۴]، جان

---

۱. پس به هر دوری ولیّ‌ای قائم است تا قیامت این ولایت دایم است. ـ م.

2. Eugenio d'ors

3. Rhenan

4. J. Echhart

تاولر [1] و هنری زوزو [2] که "دوستان خدا" نامیده می‌شدند.

پیش از آن‌که رولمن مرسون [3] جزیرهٔ سبز خود را در شهر استراسبورگ بنیادگذارد، گفته بود که عصر صومعه‌ها سپری شده است و چیز دیگری باید تا بتواند پاسخگوی آرمان ما باشد؛ آرمانی جز آرمان روحانیون و غیرروحانیون، بلکه آن آرمانی که مطلوب شوالیهٔ معنوی است. این "چیز دیگر" همان است که عرفا در طلب آن بوده‌اند؛ همان آرمانی که مردم از حضرت ابراهیم می‌خواستند، یعنی "آرمان نوین" فتوّت.

از این‌روست که نه‌تنها اهل تصوّف، بلکه سایر مردم در صنف‌های دیگر نیز فتوّت‌نامه‌های ویژه‌ای برای خود داشتند. برای مثال در مجموعه‌ای که از آن یاد کردیم، به متنی بسیار کمیاب و استثنایی به نام فتوّت‌نامهٔ چیت‌سازان برمی‌خوریم که رسالهٔ هفتم مجموعه رسائل جوانمردان را تشکیل می‌دهد. این رساله، گواه این مدّعاست که هر صنفی، فتوّت‌نامهٔ خاصّی داشته است.

بعداً خواهیم دید که شوالیه‌گری معنوی در مسیحیّت با آیین فتوّت در اسلام درهم آمیخته است. این موضوع، همواره توجّه مورّخان را به خود جلب کرده است. چون از تحوّل شوالیه‌گری نظامی به شوالیه‌گری عرفانی سخن به‌میان می‌آید، خاطرهٔ پرستشگاهیان [4] مغرب زمین زنده می‌شود. هنگامی که پرستشگاهیان در جنگ‌های

---

1. J. Tauler

2. H. Suso

3. Rolman Merswin

٤. پرستشگاهیان یا شوالیه‌های پرستشگاه (templiers) عنوان چند فرقهٔ دینی و نظامی است که در قرون وسطی و در جریان جنگ‌های صلیبی تشکیل شدند و در طیّ چند قرن در تاریخ مغرب‌زمین نقشی دینی، اجتماعی و نظامی ایفا کردند. پرستشگاهیان در اصل، گروه اندک‌شماری بودند که برای خدمات جوانمردانه و به‌منظور پشتیبانی نظامی از زائران مسیحی که راهی اورشلیم می‌شدند و با یورش‌ها و تجاوزهای غیرمسیحیان روبه‌رو می‌گردیدند و نیز به‌جهت یاری به بیماران، بیچارگان و تهیدستان گرد هم آمدند. امّا چندی نگذشت که گروه‌های زیادی از طبقات فرادست اجتماعی و با هدف‌هایی نه‌چندان صادقانه و مخلصانه بدانان پیوستند و سازمان‌ها و تشکیلات وسیعی پیدا کردند، به مال‌اندوزی دست زدند، به هوی‌ها و هوس‌های دنیوی آلوده گردیدند و با گذشت زمان تبهگن شدند. بازمانده‌ای از این فرقه‌ها به‌صورت ←

صلیبی شرکت جسته و در ویرانه‌های پرستشگاه سلیمان، مأوا گزیده بودند، ظاهراً سخن نهان روشی[1] (باطنی) و مکتب عرفانی در میان نبود. با این وصف، پرستشگاهیان چند گاهی پس از آن از پی نهان روشی رفتند.

بسیاری از دوستان ایرانی بر این گمان و عقیده‌اند که نهان روشی مغرب‌زمین بر اثر تماس با نهان روشی اسلامی پدید آمده است. چه مکتب صوفیّه در مکتب‌های غربی اثر گذاشته باشد و چه مذهب اسماعیلیه، این دو کیش و روش، سرچشمهٔ ایرانی پیش از اسلام دارد. مراسم و سلسله مراتبی که در مدارج عضویّت افراد در این فرقه‌ها دیده می‌شود، عیناً به گروه‌های نهان روش مغرب زمین راه یافته است.

اگر بخواهیم چگونگی و میزان این تأثیر را بررسی کنیم، نیاز به بحث بیشتری است که متأسّفانه این مقاله، گنجایش آن را ندارد. امّا به زعم ما می‌توان تا اندازه‌ای پاسخ این پرسش‌ها را در فتوّت‌نامه‌ها یافت؛ فتوّت‌نامه‌ها به ما کمک می‌کنند تا به بررسی تطبیقی تحوّل شوالیه‌گری نظامی به شوالیه‌گری عرفانی در تمدّن مسیحیّت و اسلام بپردازیم؛ هم‌چنان‌که پرستشگاهیان قدّیس برنار[2] و گرال[3] تحوّلی است که به نهان روشی گرایش

→

پراکنده و با نام‌های گوناگون در نقاط مختلف اروپا به فعالیّت‌های خود ادامه دادند، امّا بیش از پیش به انحطاط گراییدند و به‌تدریج در قرون وسطی و قرون جدید، متلاشی و نابود گردیدند. ـ م.

1. esoterisme (باطنی‌گری)

۲. مراد نویسنده، فرقه‌ای از پرستشگاهیان است که مقرّرات آن را قدّیس برنار کلرووئی St Bernard de Clairvaux تنظیم کرده است و به همین سبب به نام او شناخته می‌شود. ـ م.

۳. گرال Graal در زبان فرانسه و گریل Grail در زبان انگلیسی، نام جامی مقدّس است که در افسانه‌های دینی قرون وسطای اروپا جایگاهی بس بلند دارد. در فرهنگ باستانی ایران و در فرهنگ عامّهٔ ایرانی نیز دربارهٔ جام‌های گوناگون و به‌ویژه جنبه‌های مقدّس آنها، سرگذشت‌ها، داستان‌ها و تمثیل‌ها بسیار است.

در افسانه‌های مسیحی، جام مقدّس را ظرفی می‌دانند که عیسی مسیح در شام آخر از آن نوشیده است، و به روایت دیگر، از نیزه‌ای که تن عیسی را با آن مجروح کرده‌اند، در آن جام خون می‌چکیده است. ظاهراً این جام از اورشلیم به اروپا برده شده و در آنجا ناپدید گردیده است. جست و جوی این جام، مضمون داستان‌های بسیار و هدف برخوردها و شوالیه‌گری‌های فراوان قرار گرفته است. افسانه‌های آرتوری که کتابی از آن در زبان فارسی به آرتورشاه و دلاوران میزگرد مشهور است، شرح ماجراهای خواندنی شوالیه‌هایی

←

دارد و قرابتش با اصول فتوّت نزدیک است.

خوب می‌دانیم که خاطرهٔ بیت‌المقدّس و پرستشگاهیان در مغرب زمین هیچ‌گاه از یادها نرفته است و ارتباطی به موقعیّت جغرافیایی فلسطین و بیت‌المقدّس ندارد، این خاطره از معتقداتی باطنی که طیّ قرن‌ها ادامه داشته است، نشأت می‌گیرد. برای مثال، این خاطره در سدهٔ هجدهم با نهان روشی پرستشگاهیان ظهور کرده و آثاری از خود به جا گذاشته است.

هم‌چنان‌که برای شناخت فتوّت نمی‌توان تنها به اسناد و مدارک اتّکا کرد، برای شناخت نقش نحلهٔ اسکاتلند در انتقال سنّت‌های بنّایان آزاد نیز نمی‌توان تنها به اسناد تاریخی اتّکا نمود. پیدایش شوالیه‌گری پرستشگاهی با شیوهٔ نهان روشی در میانهٔ سدهٔ هیجدهم، نمونهٔ آشکار تحوّل شوالیه‌گری جنگی به شوالیه‌گری عرفانی و رواج نهان روشی است. چه نهان روشی به مانند فتوّت، همهٔ آرمان‌های زندگی را در حدّ خود در بر می‌گیرد. لازم به توضیح نیست که نهان روشی عملی[1] صنف بنّا، وقتی به نهان روشی تمثیلی[2] مبدّل شد و در آن استحاله گردید، درست شباهت به وحدت معماران سازندهٔ کلیساها در قرون وسطی با شهسواران بیت‌المقدّس داشت.

درجات سه‌گانهٔ "شاگرد، یار، استاد" که در جرگهٔ بنّایان آزاد دیده می‌شود، به مانند "تربیه، صاحب و استاد" در اصول جوانمردی است. عضویّت افراد در صنف بنّایان، شباهت زیادی به سازمان شوالیه‌گری در مغرب زمین داشت، امّا در مشرق زمین، هر حرفه و صنفی را فتوّت‌نامه‌ای بود. امیدواریم روزی بتوانیم فتوّت‌نامهٔ معماران سنّتی و فتوّت‌نامهٔ کاشی‌سازان را به‌دست آوریم. کاشی‌کاری‌های نمای بیرونی مساجد ایرانی، از

←

است که برای یافتن جام مقدّس، کمر همّت بسته بودند. اپرای مشهور پارزیفال واگنر برپایهٔ افسانه‌های مربوط به جام مقدّس تصنیف شده است. به هر حال، ریشه‌های افسانهٔ جام مقدّس، چه در فرهنگ ایرانی و چه در فرهنگ مسیحی، عمیق، تمثیلی، کنایی و بسیار پرمعناست.ـ م.

1. opérative

2. symbolique

جمله مسجد امام (شاه) اصفهان، بیانگر "تمثیل" حالت‌ها و اندیشه‌هایی هستند که ما رمز آنها را گم کرده‌ایم.

ای‌کاش پژوهشگران ایرانی می‌توانستند جریان یاران فرانسه‌گرد[1] را در فرانسه بررسی کنند تا به هم‌بستگی جهانی که یهود و نصارا و مسلمان را در برمی‌گیرد، پی برده شود. چه اگر بپذیریم که حضرت ابراهیم، ابوالفتیان و پدر همهٔ شوالیه‌های ادیان ابراهیمی است، پدر همهٔ اهل‌کتاب نیز به‌شمار می‌آید و از این‌جا می‌توان به پیوند جهانی ادیان پی برد.

از مجموع هفت فتوّت‌نامه، شش رسالهٔ نخست آن، پیش از رسالهٔ واعظ کاشفی تألیف شده که او از عبدالرّزاق کاشانی بسیار تأثیر پذیرفته است، ولی تعیین دقیق تاریخ تدوین فتوّت‌نامهٔ چیت‌سازان به‌طور یقین ممکن نیست. تاریخ تدوین شش رسالهٔ نخست، میان قرن‌های هفتم تا نهم هجری قمری است. دو متن فارسی شیخ شهاب‌الدّین ابوحفص عمر بن محمّد سهروردی (۶۳۲ـ۵۳۹ هـ. ق) از ویژگی‌هایی برخوردار است؛ چه او مشاور دینی الناصر لدین الله، خلیفهٔ عباسی بود و چنان‌که می‌دانیم، آن خلیفه آرزوی برقراری اصول فتوّت را در سراسر جهان در سر می‌پروراند. او می‌خواست همهٔ تشکیلات جوانمردان را زیر یک پرچم آورد. در این زمینه، حتّی از فتوّت درباری سخن به میان آمده است و خلیفهٔ عباسی به توسّط عبدالجبار بغدادی به جرگهٔ جوانمردان پیوسته و جامهٔ مخصوص فتوّت را از دست او گرفته است. رؤیای بزرگ این خلیفه با خود او به خاک سپرده شد، امّا فتوّت به راه خود ادامه داد و این مطلبی است که از نظر ما مهم است[2].

نتیجه‌ای که می‌خواهیم از این مقالهٔ مختصر بگیریم، این است که خوانندگان غیرایرانی هم از این مجموعه بهره‌ای برگیرند. چون از همهٔ این رساله‌ها، ترجمهٔ کاملی در دست نیست، کوشش می‌کنیم مطالب و نکته‌های مهم هر یک را بیان کنیم و معرّفی اصل و منشأ هرکدام را به دیگران واگذار می‌کنیم.

---

1. Tour de France

۲. آتش عشق پس از مرگ نگردد خاموش — این چراغی است کزین‌خانه به آن خانه برند(م)

خانهٔ کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی[1]

ترجمهٔ بزرگ نادرزاد

تأمّل در نقشه و شکل مکعّب کعبه، آن‌گونه که قاضی سعید قمی (۱۱۰۳ هـ، ۱۶۹۱ م) کرده است، موردی را پیش چشم می‌آورد که به‌موجب آن، ساختمان‌های موردنظر و تشابهات مربوط به آن به‌نحوی هندسی مورد ادراک قرار می‌گیرند. در این مقاله، پابه‌پای قاضی سعید، کوشش خواهیم کرد تا بفهمیم از رؤیت کعبه به‌وسیلهٔ قوّهٔ تخیّل فعّال، چه تصوّری حاصل می‌گردد و علل و معانی ساخت آن چیست، و خانهٔ کعبه چگونه عالم محسوس و عوالم فوق حس را با یکدیگر مرتبط می‌کند و خلاصه، ماهیّت عالم قدسی و درنتیجه، معنای باطنی و سرّی حج و طواف خانهٔ خدا چیست؛ با عمل کردن به مناسک حج در کعبهٔ خاکی چه کاری انجام می‌دهیم و در عالم ملکوت یا در عالم روح به چه چیزی صورت می‌بخشیم؛ به چه طریق، راز سنگ سیاه کعبه، به عنوان سنگی که زاویه دارد، همانا سرّ ملکوت مضمر در انسان است، و سرانجام، ورود در خانهٔ کعبه، نظیر زائر عارف، در حکم دست‌یافتن بر کلیدی است که به کمک آن، انسان معنوی به معرفت و ارتقا و

---

۱. این مقاله به زبان فرانسه در مجلهٔ *Eranos Jahrbuch*، شمارهٔ ۱۹۶۵ در زوریخ و ترجمهٔ فارسی آن در مجلهٔ معارف اسلامی، شمارهٔ ۶ و ۷ و ۸ (۴۸ـ۱۳۴۷) و نیز شمارهٔ ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ (۵۵ ـ ۱۳۵۴) به چاپ رسیده است.

اعتلای نفس خود موفّق می‌گردد.

در طبقهٔ فوقانی شمایل کعبه، خانهٔ خدا به معبد نامرئی ایمان بدل می‌گردد و همان‌جاست که ملجأ انسان غریب (به‌معنای مؤمنی که از خانهٔ خود رانده شده) است و از همین‌جاست که غریب با عوالم علوی مربوط می‌گردد و از ورای آن جا است که ذات باری، هنوز که هنوز است، جهان را نظاره می‌کند و به بیانی دیگر، عالم را می‌نگرد و با آن مربوط می‌گردد.

در آغاز بحث باید به اختصار، خواننده را از غموض و پیچیدگی موضوع این مقاله آگاه کرد، چراکه تحقیق و کاوش در آن تازه رواج یافته و راه، سخت ناهموار است. غرض از این مقاله را شاید بتوان این‌گونه تعریف کرد که می‌خواهیم اصول و مبانی مکتب فکری فنومنولوژی معطوف به صورت (یا Gestalt به زبان آلمانی) را به علم تطابقات که در اسلام سابقهٔ بسیار دارد و مفسّران و حکمای الهی شیعه و نیز سوئدنبورگ به آن پرداخته‌اند، اعمال کنیم (حکمای الهی شیعه به این عمل "تأویل" می‌گفته‌اند).

بدین‌منظور باید از مفهوم معروف میدان ادراک[1]، خود را به مفهوم میدان ادراک شهودی[2] برسانیم، بدون این‌که در واقعیّت و موضوعیّت آن تردیدی به‌خود راه دهیم. امّا ادراک شهودی، ادراک مثالی است و واقعیّات و حوادث این عالم و عوالم علوی را به صورت‌هایی که نمایشگر آنهاست، در عالم برزخی یا عالم مثال[3] می‌نمایاند.

برای فهم این مطلب، ذکر مقدّماتی چند ضرورت پیدا می‌کند:

۱ـ نباید پنداشت غرض از صورت در این مقال، شکلی است که به شیئی اسناد داده می‌شود، مراد از صورت در این‌جا بیشتر معطوف به تعریف و معنی ناظر به وظایف یا کاروری[4] لفظ صورت، آن هم به‌معنای آلمانی آن Gestalt[5] است که می‌توان آن را به قوّهٔ

1. Champ de Perception
2. Champ de Intuition
3. Mundus Imaginalis

٤. کاروری برای Fonction پیشنهاد می‌شود.

صورت بخش[۶] و اصل تشکیل‌دهنده تعبیر نمود.

۲ـ باید قبول کرد که مفهوم صورت بخشی در مکانی ورای عرصهٔ تجربهٔ محسوس، مورد استعمال یا کاربرد پیدا می‌کند.

۳ـ باید اصل انتقال یا جابجایی[۷] را قبول کرد. به‌موجب این اصل، صورت‌ها در موقع عبور از یک طبقه (مرتبه) به طبقهٔ دیگر، وضعی نظیر وضع یک ملودی[۸] پیدا می‌کنند که موسیقی‌دان هرقدر هم که از آن در مقام یا تنالیته‌های گونه‌گون موسیقی استفاده کند، باز هم این ملودی، ساخت ویژهٔ خود را دست نخورده نگاه می‌دارد.

٤ـ چنین امری خود ناشی از این است که روابط داخلی موجود در یک مجموعه و روابط یک مجموعه با مجموعه‌ای دیگر، ذاتاً از نوع روابط کارور[۹] هستند، همان‌گونه که روابط هندسی (روابط از نوعی که قاضی سعید قمی در تکوین صورت مکعّب‌وار کعبه بیان می‌کند) روابطی ذاتاً کارور هستند، از این‌رو می‌توانند از یک شکل و سطح از عالم به سطح دیگر آن گذر کنند. علم سنّتی تطابقات، چون با تفکّر فنومنولوژیکی صورت آمیخته است، بدل به علمی گشته که به تأمّل در تغییر و استحالهٔ صورت‌ها می‌پردازد و دانشی می‌شود درخور تفسیر و تأویل مراتب سه‌گانهٔ عالم که مذکور افتاد.

حکیم شیعهٔ موردنظر ما، یعنی قاضی سعید قمی در کتابی جلیل القدر که هنوز به‌صورت نسخهٔ خطّی باقی مانده، در باب علل و نحوهٔ به‌وجود آمدن صورت مکعّبی شکل کعبه تأمّل کرده است و نحوهٔ تفکّر او از این جهت که ویژهٔ خود اوست، اصالت دارد و حائز اهمیّت می‌باشد.

قاضی سعید قمی، نه اسماعیلی، بلکه شیعهٔ اثناعشری است و در میان کتب شیعی

---

۵. لفظ Gestalt به‌معنی ساخت (و نیز کلّیّت و کالبد) است. به‌موجب فرضیّهٔ P.Cnittaume، ادراک، نخست نه به مفردات و جزئیات، بلکه به سلسله ساخت‌های یکپارچه و کلّی تعلّق می‌گیرد.

6. Visconpiguratrix

7. Transposition

8. Mêlodie

9. Fonctionnei

دوازده امامی که او تفسیر می‌کند و احادیثی که قدمتشان تا عهد خود پیامبر است، اخباری یافت می‌شود که به‌موجب آن، تعداد امامان دوازده است و نه بیشتر، و اینان مکلّف‌اند که قیّم قرآن (قیّم بالقرآن) و مبیّن معنای باطنی وحی الهی باشند. در جای دیگر معلوم شده است که امر محدود کردن تعداد امامان به رقم دوازده، مستلزم این است که امام دوازدهم، یعنی امام روزگار ما، امام غایب و یا امام منتظَر باشد.

قاضی سعید با توسّل به اصول و مبانی علم تطابقات، می‌خواهد ضرورت دوازده (و نه بیشتر) بودن تعداد امامان را در باطن سازمان و تشکیلات همین عالم وجود پیدا کند و به اوّلین علامت این تطابق (میان عالم وجود و عالم مثال) که برمی‌خورد، به آن برهان عرشی نام می‌دهد. در صفحات بعد خواهیم دید که شکل عرش، معادل و مطابق شکل معبد کعبه است.

تحقیق در این نکته، ما را به این مطلب رهنمون می‌شود که اوّلین موجودی که در عالم علوی از اصل اعلی فیضان می‌کند، نور اصلی‌ای است که حاوی همهٔ انوار دیگر است (هر نوع روشنایی از آن نور اصلی زاده می‌گردد) و نورالانوار خوانده می‌شود و نیز به اسامی عرش و عقل و نورمحمّدی معروف است و همین نور است که به اسم عقل مشترک انسان‌های نورانی چهارده‌گانه ــ صورت محمّد(ص) و فاطمه، دختر آن حضرت و دوازده امام ــ بر عالم خاکی نازل و فایض می‌گردد.

امّا اوّلین موجودی که بر عالم خاکی نازل می‌گردد، آب اوّلیه است که از لحاظ وجودی، قبل از آب ــ به‌عنوان یکی از عناصر چهارگانهٔ تشکیل‌دهندهٔ عالم جسمانی ــ قرار گرفته است. لفظ آب اوّلیه به مجموعهٔ مخلوقات معنوی و مادّی که همانا محتوی تعقّل (معلومات) فردی باشند، اطلاق می‌گردد، و از این حیث که عقل و معقول، وحدت خاصّی را تشکیل می‌دهند، گاهی اوقات آب مذکور را به‌نام عرش نیز می‌خوانند. امّا اگرچه معقولات (مفاهیم معقول) عقل را احاطه کرده‌اند و به‌عبارت دیگر، عقل در مرکز معقولات است، ولی در عین حال، خود عقل نیز معقولات را احاطه می‌کند و حاوی آنها

است و آنها را دربرمی‌گیرد.

در این جاست که اختلافی پیش می‌آید و قاضی سعید بر آن تأکید و دربارهٔ آن تأمّل می‌کند و نظر خود را متّکی به رسالهٔ الهیاتی که بـه ارسـطو مـنسوب است مـی‌دانـد. آن اختلاف این است که مرکز مدارات مادی، "محاط" در پیرامون آن است، درحالی که مرکز مدارات معنوی، این خاصیّت ذاتی را دارد که "محیط" باشد، یعنی چیزی را احـاطه کـند. عقل، همان نور یا مرکز و یا معرفت، به‌عنوان نقطه‌ای واحد، غیرقابل تبدیل بـه مـادّه و اندازه‌ناپذیر است، ولی همین نور در عین حال، آب اوّلیه و محیط کـلّی آن، چـیزی یـا چیزهایی است که به تعقّل درمی‌آورد. رابطه‌ای که عقل به عنوان مرکز با خود به‌عنوان پیرامون پیدا می‌کند و تمام معقولات، یعنی تمام موضوعات تعقّل خود راگرد می‌آورد و آنها را احاطه می‌کند، همان تعبیر "استقرار عرش بر روی آب" است و این رابطه به‌وسیلهٔ دوازده نسبت کاروری، صورت مکعّبی را تشکیل می‌دهند.

امّا فرم مکعّب در عین حال، صورت مثالی معبد جهانی و صورت مـحسوس مـعبد خاکی و این جهانی کعبه است. به عبارت دیگر، برای این که عرش یا نور محمّدی در عین حال، مرکز عالم و محیط و در برگیرندهٔ آن باشد و یا به بیان دیگر، برای این که «عرش بر آب مستقر گردد» و در عین حال خود را بر فراز آب استوار کند، باید آن دوازده نسبت کاروری در میان باشد و این مناسبات دوازده گانه را دوازده بشر نوری یا دوازده شخص مقدّس، یعنی خلاصه دوازده امام که از مردان خدا هستند، تأمین می‌کنند. به این طـریق می‌بینیم که ائمّهٔ دوازده گانهٔ شیعیان، حکم صورت یـا قـوّهٔ صـورت بـخشنده‌ای را پـیدا می‌کنند که تشکیلات عالم را می‌سازند و دو نماد (رمـز = سـمبول) نـور و آب، مـعرّف عوامل سازندهٔ این عالم می‌باشند.

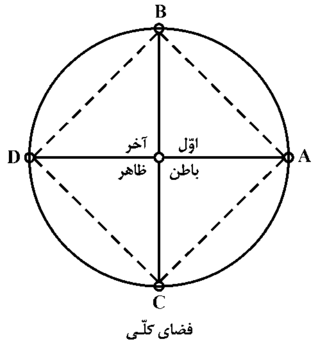
حال ببینیم به چه کیفیّتی شکل مدار عرش به کمک شکل مکعّب، مورد تفسیر قرار می‌گیرد؟

اگر شکل دایره‌ای را درنظر بیاوریم و از مرکز آن، خطوطی به سوی پیرامـون آن

بکشیم، خواهیم دید که جهات و ابعاد گونه گون این دایره ظاهر می‌گردند. چهار جنبهٔ آن، اهمیّت اساسی دارند و از تقاطع دو خط عمود بر هم که از مرکز دایره عبور می‌کنند به‌وجود می‌آیند. اهمیّت این چهار جنبه از این جهت است که دایره را به چهار نیم قطر تقسیم می‌کنند و به این طریق، چهار حدّ ماورای طبیعی (متافیزیکی) مخلوقات عالم و از جمله خود عرش را نمودار می‌کنند.

عرش به چهار حد محدود است و این چهار حد در مقابل یکدیگر قرار دارند؛ زیرا عرش دارای اوّل و آخر و باطن و ظاهر است. دو حدّ اوّل در حکم کشش زمان کلّی (دهر) عرش و دو حدّ ثانوی در حکم کشش فضای کلّی آن هستند. بدین طریق، نقطهٔ اصل معرفت یا عرش به چهار نقطه منتهی می‌گردد که به‌نام پایه و تکیه گاه نامیده می‌شوند (شکل ۱ را ببینید) معروف است که پایه‌ها یا حاملان عرش به تعداد چهار است و در برخی از کتب شیعی، این چهار حامل را هم‌چون انوار چهارگانهٔ عرش می‌نمایانند و رنگ هر یک از این انوار چهارگانه، گویای اصل و منشأ یکی از نواحی وجود است که به آن رنگ مربوط می‌گردد. رنگ‌های چهارگانه عبارت‌اند از: قرمز، سبز، زرد و سفید. مسألهٔ رنگ، یکی از مباحث مهمّ حکمت الهی شیعی است.

باری، چنانچه نقاط چهارگانهٔ مذکور را به یکدیگر وصل کنیم، چهار وتر به‌دست

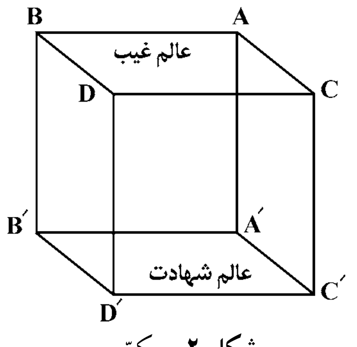


شکل ۱ ـ حدود چهارگانهٔ عالم مخلوق

می‌آید. حال ببینیم آن مراحل سه‌گانهٔ استدلالی که قاضی سعید به کمک آن، موفّق به استخراج صورت مکعّب یا عرش یا معبد شده است، کدام‌اند؟ استدلال موردنظر، مبنی بر این اصل است که هرچه در عالم سفلی می‌یابید، تصویر یا انعکاسی[1] است از آنچه در عالم علوی وجود دارد و بنابراین، حدود چهارگانه، قبل از این که در عالم محسوس متجلّی گردند، به‌موجب تطابقی که اصل جابجایی یا انتقال، ناشی از آن است، در عالم فوق حس (عالم غیب) تجلّی می‌یابند.

مربّع ترسیم شده در دایرهٔ شکل ۱ را که حدود آن به‌وسیلهٔ نقاط A و B و C و D مشخّص شده و نمودار عالم فوق حس (عالم غیب) است، درنظر بگیریم، این مربّع به‌وسیلهٔ تصویری که از خود در سطح سفلی عالم که نمودار عالم ظواهر محسوس (عالم شهادت) است، می‌اندازد، تنزّل می‌کند. عالم محسوس به‌وسیلهٔ نقاط A′ و B′ و C′ و D′ مشخّص شده است. چهار خط قائم AA′ و BB′ و CC′ و DD′ به‌ترتیب، چهار زاویهٔ سطح فوقانی را به چهار زاویهٔ سطح تحتانی متّصل می‌کنند (شکل ۲ را ببینید).

در این‌جا پایه‌های عرش ــ که همان معرفت باشد ــ دو برابر می‌شوند و از رقم چهار به هشت می‌رسند و آیهٔ قرآنی «در آن روز، هشت پایه، حامل عرش خدای تو خواهند بود»[2] ناظر به همین معناست.



شکل ۲ ـ مکعّب

1. Projection

۲. حاقّه / ۱۷.

مطلب دوم این که باید درنظر داشت که چهار خط قائم AB و BD و AC و CD که حدود چهارگانۀ عالم غیب را به یکدیگر مرتبط می‌کنند، باعث وحدت و پیوستگی عالم معنوی می‌گردند و این خود سبب می‌شود که از وحدت عالم علوی، امتداد منسجم کثرت ویژۀ عالم سفلی امکان‌پذیر گردد.

نکتۀ سومی که باید درنظر آورد، این است که در سطح تحتانی، خطوط قائم چهارگانه (B́D, ÁC, ĆD, ÁB) حدود چهارگانۀ آن سطح را به یکدیگر ربط می‌دهند و بدین‌طریق، باعث تشکّل و انسجام عالم تحتانی می‌گردند. از این سه مرحله یا فعل ذهنی، هشت زاویه نتیجه می‌گردد که در حکم پایه‌های عرش هستند و نیز دوازده خط و شش سطح که هر یک از آنها محدود به دو خط می‌باشند، پدید می‌گردند.

در این‌جا قاضی سعید می‌گوید که نقاط چهارگانه یا حدود ماورای طبیعی و یا انوار چهارگانه از نقطۀ مرکزی سرچشمه گرفته‌اند و درنتیجه منشأ صورت مکعّبی عرش یا معبد هستند (اصول مکعب عرشی). دوازده خط و شش سطح و هشت زاویه، باعث استقرار و تثبیت صورت مکعّب می‌گردند و سبب می‌شوند که «عرش بر روی آب قرار یابد».

حال ببینیم از این همه استدلالات فلسفی چه نتیجه‌ای عایدمان می‌گردد و چه تصوّرات و ساخت‌های ویژه‌ای در ذهنمان به‌وجود می‌آید؟ و به بیان شیعیان، غایت تأویل و تفسیر رمزی چیست؟ خود قاضی سعید، خواننده را به تأمّل در صورت کعبه که واقعیّات معنوی و مادّی را به‌یکدیگر پیوند می‌دهد و در خود جمع می‌آورد، فرامی‌خواند و آن را هم‌چون فیضان یا تجلّی واحد ذات باری قلمداد می‌کند و به عبارت دیگر، آن را نظیر یک آدم و یا انسان کامل که در حکم وکیل یا نایب پروردگار توانای عالم است، می‌نمایاند. خلاصه آن که شکل معبد کعبه درواقع امر، نمایشگر انبیا و ائمّۀ شیعیان است و میان این دو (یعنی کعبه و مردان خدا) روابط کاروری وجود دارد.

در این جا دو نکته را باید در نظر بگیریم، از یک طرف، مسألۀ موردنظر این است که

به چه نحو، شکل خارجی حجرالاسود، نمایشگر یا تقلیدکنندهٔ شکل مدارات معنوی است (می‌دانیم که در مدارات معنوی، مرکز و محیط یکی هستند) و از سوی دیگر باید درنظر داشت که مفهوم نبوّت و نبی، چه در نزد یـهودیان و چـه در نـزد نـصرانـیان، در مسألهٔ حقیقت نبوی[1] نهفته است و این حقیقت، مدام از یک پـیامبر بـه پـیامبر دیگـر مـنتقل می‌گردد تا سرانجام به‌دست آخرین پیامبر، یعنی خاتم‌النّبیین برسد و بـه آسـایش نـایل گردد.

خصیصهٔ جوهری و مهمّ مسألهٔ نبوّت در تشیّع این است که در این‌جا رسالت پیامبر مبتنی بر حیات باطنی و پیام نبوی است، مفهوم ولایت ناظر به‌همین معناست و هـمین "عشق الهی" است که "اولیاءالله" را قدسیّت می‌بخشد و ائمّه را هم‌چون نگاهبانان مـعنای باطنی وظیفهٔ انبیا به‌کار می‌گمارد. در نزد انبیا، وظیفهٔ پیامبری که همان نبوّت باشد، بـه مفهوم ولایت که مبدأ و منبع نبوّت است و بر آن اولویّت دارد، افـزوده مـی‌شود؛ زیـرا ولایت در "مرکز" باطن هر "ولی‌الله" (دوست خدا) قـرار دارد و آنـچه گـفتیم، مـختصراً رابطهٔ میان نبوّت و ولایت را روشن می‌کند.

به همین علّت است که وقتی قاضی سعید، خوانندهٔ خود را به تـفکّر در بـاب کـعبه می‌خواند و آن را به انسان (انسان‌کامل) اوّلین فیضان الهی و خلیفة‌الله در همهٔ امور عالم مخلوق تطبیق می‌کند، به این نکته تصریح دارد که غرضش از ذکر این همه، اسم و صفت آن کسی است که خاتم نبوّت شریعت‌گذار (خاتم‌النبوّت) است و اوست کـه بـه اعـتبار مذکور، مظهر نور محمّدی و عقل یاکلام ملأ[2] نخستین است. از لحاظ شیعه "خاتم نبوّت" جامع همهٔ انبیای سابق و اصالت آنهاست؛ چراکه وی، همان خاتم دایرهٔ نبوّت است، و از همین رهگذر است که مثلاً نزد حیدر آملی، سلسلهٔ انبیا به شکل دایره ترسیم شده است، گو این‌که در این شکل هم فقط وظیفهٔ "دوره‌ای" نورمحمّدی نخستین، نمودار می‌شود و

1. Veruspropheta
2. Plêrôme

در هر حال می‌دانیم که مفهوم ولایت با مفهوم نورمحمّدی ملازمه دارد و در عین حال، هم نقطهٔ مرکزی و هم پیرامون معبد نبوّت است.

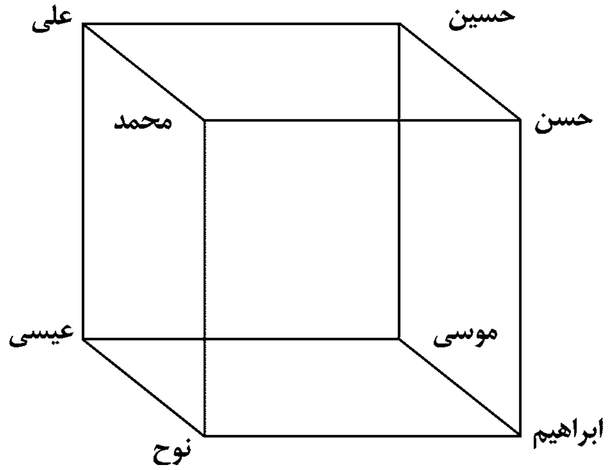
در این‌جاست که می‌بینیم جوهر نور محمّدی درواقع حکم واحد مضاعف را دارد و در دو شخص پیامبر و امام متشخّص می‌گردد. پیامبر، بیان‌کنندهٔ آن سمتی از نور است که به سوی مردم معطوف گشته است (وظیفهٔ نبی یا پیامبر از خارج متحقّق می‌گردد) و امام، نمودار آن جهتی از نور است که به‌سمت خدا متوجّه است (یعنی این رجوع به اصل، به استعانت معنای باطنی و پنهان وحی الهی انجام می‌گیرد.) نورمحمّدی به‌عنوان مرکز دایرهٔ نبوّت، درواقع حقیقت باطنی همهٔ پیامبرانی است که در نبوّت نهایی خاتم‌النّبیین خلاصه گشته‌اند و در نزد شیعیان، همین حقیقت باطنی به صورت امام متشخّص می‌گردد.

رسالت هر پیامبری عملاً واجد معنایی بوده و بعد از هر نبیّ شارع، دوازده امام بر مردمان ظاهر گشته‌اند، ولی با این وصف، با هریک از انبیای پیشین، یک امام، یعنی باطن حقیقت نیز به‌طور مخفیانه مأمور و همراه وی در میان خلق‌الله ظاهر می‌شده است و تنها در خاتم نبوّت است که مفهوم امامت در شخصیّت ائمّهٔ دوازده‌گانه متجلّی و متظاهر گشته است و همین‌طور در شخصیّت ائمّهٔ دوازده‌گانه به عنوان مرکز معنای باطن نبوّت نهایی بوده که نورمحمّدی در عین حال، مرکز و محیط معبد مذهب نبوی عالم‌گیر بوده است.

ائمّهٔ دوازده‌گانهٔ دورهٔ فعلی ولایت که جانشین دورهٔ قبلی نبوّت بوده‌اند، درواقع باعث می‌شوند که مقارن یکدیگر، دین نبوی دورهٔ قبل از خاتم انبیا و دین دورهٔ ولایت با یکدیگر ارتباط پیداکنند. ائمّهٔ دوازده‌گانه، در حکم قوّهٔ صورت بخشی هستند که صورت خود را به معبد دین نبوی ابدی می‌دهد؛ چراکه امامت آنها معنای باطنی وحی‌های نبوی است. به این طریق، همان‌طور که پیشتر دیدیم، نقطهٔ اصلی به سبب ماهیّت خود، محدود به چهار حد یا جهتی است که خود به‌وجود آورده است (شکل ۱ را ببینید).

بر همین منوال در این‌جا نقطهٔ اصلی که همان نورمحمّدی است، چهار حد یا جهت

یا بعد را می‌سازد که دورهٔ قبلی نبوّت را محدود می‌کند و این چهار جهت در چهار شخص از میان پیامبران اولواالعزم، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی(ع) متشخّص می‌گردد و نیز همان نقطه، چهار جهت یا بعد را به‌وجود می‌آورد که دورهٔ امامت را محدود می‌کند؛ همان دوره‌ای که به‌وسیلهٔ بستن دورهٔ نبوّت با خاتم انبیا گشوده شده بود. در این‌جا غرض از چهار جهت موردنظر، خود پیامبر است (البتّه مراد از پیامبر، شخصیّت تجربی و یا وجود عنصری اوست) و ائمّهٔ سه‌گانه: علی بن ابی‌طالب، حسن بن علی و حسین بن علی.



شکل ۳ ـ پایه‌های هشت‌گانهٔ عرش

درنتیجه همان‌طور که در سطور پیش، زوایای هشت‌گانه، صورت مکعّب پایه‌های عرش یا معبد عالم را پیدا کردند، در این‌جا نیز با هشت پایهٔ عرش نورمحمّدی که دین نبوی و جاودان بشریّت است، سر و کار داریم و نیز همان‌طور که پیشتر دیدیم که میان سطح فوقانی و سطح تحتانی، رابطهٔ درونی و برونی موجود است و این رابطه بر دوازده خط و شش سطح استوار می‌باشد که تشکیل شکل مکعّب را می‌دهند، بر همین منوال، این‌جا نیز دوازده امام، تأمین همین روابط کاروری را برعهده می‌گیرند تا صورت مکعّب

معبد نبوّت حفظ گردد.

به دستیاری امامت که مفهوم باطنی و در حکم قلب نبوّت است، عرش که نور محمّدی است، بر «روی آب استقرار پیدا می‌کند». محال است که بتوان به این عدد دوازده، چیزی افزود و یا چیزی از آن کم کرد، و بالاخره همان‌طور که شکل هندسی مکعّب، شش سطح دارد، اسامی ائمّهٔ دوازده‌گانه نیز به شش اسم به‌قرار ذیل تحویل می‌گردد: سه تن از امامان، نام محمّد داشته‌اند، چهار تن علی، دو تن حسن و یک تن حسین، یک تن جعفر و یک تن موسی.

در سطوری که گذشت، به اختصار دیدیم که استدلال هندسی قاضی سعید که وی به آن "برهان عرشی" نام می‌دهد، چیست و به‌موجب این برهان به چه نحو، ضرورت دوازده امامی بودن مفهوم امامت به کرسی می‌نشیند.

از این پس، قاضی سعید به تأمّل در باب دو مسألهٔ دیگر می‌پردازد که قاطبهٔ حکمای شیعه به آن پرداخته‌اند و در این‌جا به اختصار از آن یاد خواهیم کرد:

مسألهٔ نخست این که میان آسمان برین و علائم دوازده‌گانهٔ منطقة البروج از یک‌طرف و میان آسمان اعلای نبوّت و ائمّهٔ دوازده‌گانه از سوی دیگر، تطابق الزامی در روابط کاروری‌شان موجود است. این اصل تغییرناپذیر است که آن چه در عالم سفلی است، پرتو و تصویری است از محتوی عالم علوی. در این عالم (علوی) هرچه هست، روح و حقیقت آن چیزی است که در عالم سفلی وجود دارد.

سماء برین آسمان‌های نجومی (فلک نهم) قوا (انرژی)ای از خود صادر می‌کند که به‌تناسب میان علائم خود، مسیر خورشید و ماه آسمان را مشخّص می‌کند و بر همین روال، آسمان پرفروغ عالم علوی که کلّ عوالم معقول و محسوس را در برمی‌گیرد و همان عرش جواهر اصلی کلمات الهی است، به‌ناچار دوازده کوشک نورانی می‌سازد که در حکم ایستگاه یا منزلگاه، خورشید ــ و رسالت نبوی نهایی آن ــ و در حکم جنبهٔ باطنی آن که همان امامت باشد، ماه خواهد بود.

این علائم نورانی، همان ائمّهٔ دوازده‌گانه هستندکه ″تقاسیم وجود مشهد المحمّدی″ در آن‌ها صورت می‌گیرد. آسمان (آسمان نجومی) همان عرش است که می‌تواند به ادراک حسّی درآید و اگر در باب موقعیّت خورشید در این آسمان ــ یعنی از نقطه‌ای که خورشید در اعتدال ربیعی از آن جای برمی‌خیزد تا نقطه‌ای که پس از دوازده ماه به آن می‌رسد و البتّه در این مدّت، ماه آسمان، گردش قمری خود را در خلاف یک ماه انجام می‌دهد ــ تحقیقی صورت گیرد، این تحقیق همانا مسألهٔ دوم موردنظر خواهد بود.

بر همین قیاس، خورشید نبوّت نهایی طیّ طریق می‌کند و تظاهر آن از راه پیدا شدن ماه‌های دوازده‌گانه است که همان دوازده امام باشد. به این طریق، هر امامی با یک دور گردش ماه برابری می‌کند، چراکه امامت، غروب باطنیّات است و امام، ماه آسمان ولایت، و به عبارت دیگر، امام در آسمان شبانگاه قرار داردکه همان باطن نبوّت باشد.

چنان‌که دیدیم، با توسّل به تفسیر، یعنی از راه تأسیس مراتب در تطابقات یا از طریق توسّل به مکاشفه که میدان عملکرد آن، نه عرصهٔ امور تجربی و محسوس، بلکه ادراک معنوی مثالی است، می‌توانیم در باب موارد استعمال اصل ″انتقال صورت‌ها″ تأمّل کنیم و بفهمیم که روابط کاروری (فنکسیونل)[1] به چه نحو برقرار می‌مانند.

در موقعی که از ساختمان هندسی مکعّب به رابطهٔ نبوّت و امامت می‌رسیم (و می‌دانیم که نبوّت و امامت با یکدیگر، معبد دینی استوار بر نبوّت را تشکیل می‌دهند) یا زمانی که از رابطهٔ میان نبوّت و امامت به رابطهٔ آسمان اعلی و علائم دوازده‌گانهٔ منطقة البروج می‌رسیم و یا موقعی که ملتفت رابطهٔ میان سال و ماه‌های دوازده‌گانه‌اش می‌شویم، رابطهٔ میان سال و ماه، شکل خاصّی به مسألهٔ ائمّهٔ دوازده‌گانهٔ اسلام می‌دهد که در تاریخ مذاهب به ″الهیّات معطوف به زمان″[2] معروف است.

به هر جهت، این نکته را می‌توان به جرأت گفت که در حکمت الهی شیعه، اعتقاد به

1. Homologiedes ponctionnelles
2. Theologie de l' Aiôn

قدرتی عظیم هست که کارش شکل بخشیدن است. این قدرت صورت بخش، اشکال و تطابقاتی را به ما می‌نمایاند که در این مقال به ذکر آن بسنده کردیم، ولی برای تعمّق بیشتر در آن، باید از دیدگاه فنومنولوژی معطوف به صورت[1] به آن نگریسته و در علم سنّتی تطابقات، روحی نو دمیده و نکات تازه‌تر در آن یافت شود.

فعلاً این مقدار می‌دانیم که زیارت خانهٔ خدا و طواف کعبه به معنای طواف دور مرکز عالم خاکی است و این عالم خاکی، همهٔ مخلوقات موجود را در بردارد، صورت کعبه، همان صورت عرش و معبد عالم است و هم او صورت امامت است که ملکوت این عالم و معنای باطن و بُعد ورای محسوس آن است. حج و مناسکی که در معبد کعبه انجام می‌گیرد، جسم نوری زائر را صورت می‌بخشد و در ملکوت جسم وی تأثیر می‌کند، یعنی شکل کلّی وی را این‌طور می‌سازد که جسم نوریش در عین حال، مرکز وجود ذاتیش و محیط بر آن باشد. از این پس باید در طرح و نقشه و ساختمان کعبه به چشم بصیرت نظر کنیم.

در کتاب عظیمی که ذکرش در سطور پیشین رفت، قاضی سعید در چند صفحهٔ به‌غایت فشرده، متعرّض مسألهٔ نقشهٔ کعبه شده و با عطف توجّه به مطالب قبلی کتاب خویش، کوشیده است تا معنای باطنی زیارت و طواف دور خانهٔ خدا را شرح دهد. همان‌طور که در اشکال سابق دیدیم که چگونه می‌توان از معبد عالم به معبد معنوی دیانت پیامبر رسید و دیدیم که تیغ‌ها و سطوح این معبد، همان ائمّهٔ دوازده‌گانه هستند و نیز همین معبد، ملکوت یا جنبهٔ فوق حسّی عالم خاکی است، بر همین منوال با ثابت نگاه‌داشتن همان روابط کاروری (فنکسیونل) می‌توانیم از ساختار مشترک میان اشکال اصلی تکوین عالم، به نقشهٔ معبد این جهانی کعبه برسیم و از این راه بفهمیم که چرا کعبه، همان‌طور که از نامش در زبان عربی برمی‌آید، صورت مکعّب دارد.

در همه‌جا این اصل را دست‌اندرکار می‌بینیم که صور نوری یا صور عالی، در واقعیّات عالم خاکی، از خود نقشی باقی گذاشته‌اند و واقعیّات این جهان، در حکم آینه‌ای

1. Gestalt

هستند که صور نوری را منعکس می‌کنند. (ناگفته نماند توجیهات هندسی که در این مقاله عنوان کردیم، اگر قرار بود دربارهٔ معابد یونانی هم اعمال شود، به قوّت و صحّت خود باقی می‌ماند).

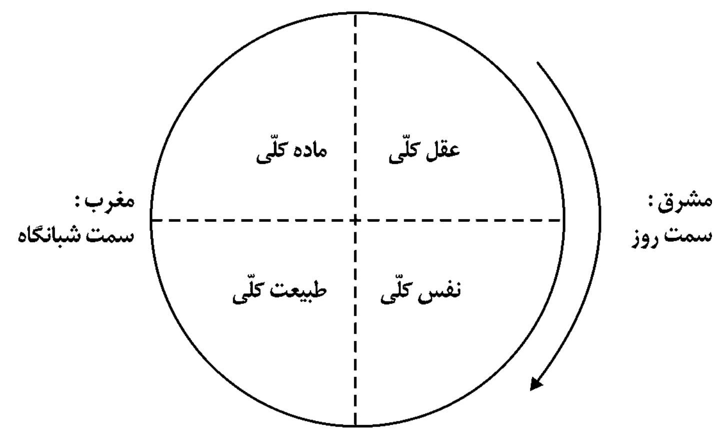
طبیعت نه به عنوان عالم خاکی که در آن زندگی می‌کنیم، بلکه طبیعت به‌مثابهٔ صورتی از تجلّی ارادهٔ ذات باری، از مجموعهٔ حقایق مثالی (ربّ‌النّوعی)[1] تشکیل شده است و بر فراز این حقایق مثالی، چهار حد وجود دارد که با حدود چهارگانهٔ متافیزیکی که در صفحات پیشین از آن یاد شد، مطابقت می‌کند. (شکل ٤ را ببینید). این چهار حد به ترتیب عبارت‌اند از: عقل کلّی[2]، نفس کلّی[3]، طبیعت کلّی[4] و مادّهٔ کلّی[5]. مادّهٔ کلّی، یعنی مادّه‌ای که خود به تحقیق، منشأ و مصدر عالم جهانی (تکوینی) نیست، ولی تمام حالات ظریف و معنوی مادّهٔ اوّلیّه (هیولای اولی)[6] را نیز در برمی‌گیرد.

قاضی سعید قمی می‌فرماید:

> جنبه‌ها یا ابعاد انوار عالیه بر أرض القابلیة می‌تابند تا انوار الهیّه ظاهر گردند و در چنین موقعی است که زوایای چهارگانهٔ مبارک و مقدّس کعبه به خود شکل می‌گیرند.

این را نیز باید اضافه کرد که از این چهار حقیقت مثالی (ربّ النّوعی) الهی، دو تای آنها متوجّه شرق واقعیّت ذهنی (مشرق حقیقت)، یعنی معطوف به عقل کلّی و نفس کلّی است (شکل ٤) چراکه این حقایق، هر دو متعلّق به عالم انوار منزّه‌اند و این انوار، هر دو در حکم مشرقی هستند که از آن خورشید معانی باطنی (شمس اسرار) طلوع می‌کند. دو تای دیگر در مغرب، یعنی طبیعت کلّی و مادّهٔ کلّی قرار دارند. همراه با دو تای نخستین (عقل و نفس)، نوری ساطع می‌گردد، و این دو، مشرق آن نور یا روز ایزدی آن هستند،

1. Realites - Archetypes
2. Intelligence Universelle
3. Ame Universelle
4. Nature Universelle
5. Matiere Universelle
6. Materia Prima



شکل ٤ ـ شبانروز پیدایش عالم (جهان‌زایی)

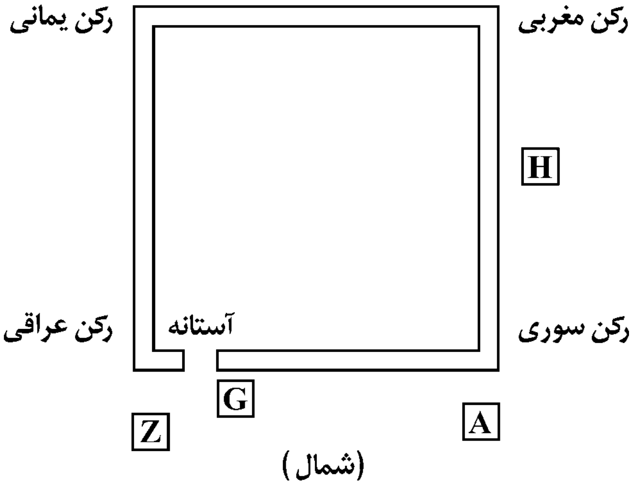
سپس آن نور به پایین می‌گراید و غروب می‌کند و در دو تربیع آخر دوره یا دایره پنهان می‌شود و به این طریق، طبیعت و مادّهٔ کلّی که در مغرب آن نور قرار دارند، با شب برابری می‌کنند.

مجموعهٔ این چهار حد، تشکیل آن چیزی را می‌دهند که به شبانروز زایش جهان و تکوین عالم معروف است. از این شبانگاه یا افق مغرب است که نوری جدید طالع خواهد شد و زمان تار و متراکم (کثیف) عالم ما را از میان خواهد برد، و در قرآن کریم آن‌جا که از "مالک مشرقین و مغربین" سخن می‌رود[1]، غرض همان آفاق دوگانهٔ مشرق و آفاق دوگانهٔ مغرب است.

بر این اساس و به موجب قانون تطابقات باید در نقشهٔ کعبه، زوایا یا ارکان، متناسب با یکدیگر و برحسب نسبتی واحد قرار داشته باشند. دو تا از این زوایا در مشرق قرار گرفته‌اند و حجرالاسود در میان آن دو نشانده شده و این دو زاویه به رکن عراقی و رکن یمانی موسوم‌اند. دو زاویهٔ دیگر، مغرب را تشکیل می‌دهند و به رکن مغربی و رکن سوری معروف‌اند (شکل ۵).

۱. الرّحمن / ۱۷.

حال همان عملی را که قبلاً انجام دادیم (شکل ۲ را ببینید) در این‌جا هم انجام دهیم و ببینیم که امر پایین آمدن (تنزّل) یا انعکاس حقایق مثالی (ربّ‌النّوعی) بر خانهٔ کعبه چگونه واقع می‌شود.



شکل ۵ ـ نقشهٔ کعبه برحسب نظر قاضی سعید قمی

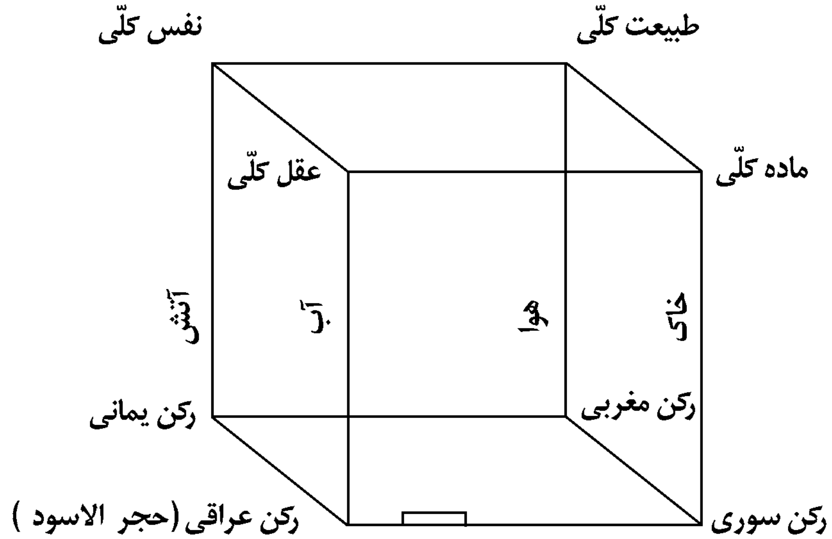
خانهٔ کعبه به‌مثابهٔ انسانی است متوجّه به زائری که از سمت شمال بر وی وارد می‌شود. بدین طریق، مشرق در جهت چپ شکل فوق قرار دارد.

H = هجر اسماعیل. G = مقام جبرئیل. A = مقام ابراهیم. Z = چاه زمزم (مراجعه کنید به مطالب بخش ٤ همین مقاله).

هر یک از زوایای قسمت علیای نقشه به‌وسیلهٔ یک خط قائم که نمودار یکی از عناصر اربعه است، با هر یک از زوایای قسمت سفلای نقشه مطابقت پیدا می‌کند. این خطوط قائم (ارکان) خود در حکم جدارهای معبدی خیالی هستند. اگر به قوّهٔ ادراک مثالی به این معبد بنگریم، می‌بینیم که رفعت جدارهای این معبد سبب می‌شود که زمین به آسمان متّصل گردد.

الف) حال کعبه را به منزلهٔ شخصی انگاریم که در مقابل زائری قرار گرفته که می‌خواهد از جبههٔ شمالی بر آن وارد شود (در سطور پیشین دیدیم که خانهٔ خدا در حکم تجلّی الهی خاتم نبوّت در یک شخص است). این خود چهرهٔ خداست که بر زائر رخ می‌نماید و فرمان خداوند دائر بر «إستقبل وجهی» (در رویم نگر) ناظر به همین معناست.

در چنین وضعی، در جنب خطّ قائم خانهٔ خدا به‌عنوان شخصی که مقابل زائر ایستاده (البتّه در سمت چپ وی، یعنی در جهت شرقی و رو به سمت شمال) زاویه یا رکن عراقی قرار دارد که در آن حجرالأسود مستقر شده و در صفحات بعد خواهیم دید که همین حجرالأسود، نهاد یا سمبل رموز خانهٔ خدا و حیات معنوی انسان است، و نیز به علّت موقعیّت خاصّی که در بنای معبد دارد، در حکم "قائم خداوند" است و به این صفت شهرت دارد، و نیز تطابق میان طبیعت، یعنی عالم جسمانی با عقل کلّی در همین زاویه، یعنی در رکن عراقی صورت می‌گیرد (شکل ٦).



شکل ٦ ـ تطابق نقشهٔ کعبه با نقشهٔ حقایق مثالی (ربّ النّوعی)

در سطور قبل دیدیم که آب ازلی، حقیقی و مثالی، نماد یا سمبل محتویات و معقولات عقل و در حکم انوار آن نور اعلی است. نتیجه‌ای که از این گفته‌ها عاید می‌شود، این است که میان عناصر چهارگانهٔ تشکیل‌دهندهٔ عالم جسمانی، عنصر آب در همان رکنی به‌وجود می‌آید که پیونددهندهٔ طبیعت به عقل (البتّه از طریق ادراک مثالی) است و خطّ عمودی که آن را در مکعّب معبد می‌نمایاند، رابطهٔ "فنکسیونل" مزبور (یعنی وصل) را مشخّص می‌نماید. (واژهٔ عربی رکن که جمع آن ارکان است، در عین حال، واجد معانی زاویه و پیلپایه و ستون و هر یک از عناصر چهارگانه است). از این‌روست که می‌بینیم از خلال همین زاویه است که چاه زمزم بیرون می‌جهد.

ب) در قسمت شرقی متمایل به جنوب کعبه (پشت معبد به‌مثابهٔ شخصی است که روی به زائر دارد) رکن یمانی قرار دارد و آن منطبق با جهتی است که طبیعت را به نفس کلّی متّصل می‌سازد. این رکن یمانی در منتهی‌الیه جهتی قرار دارد که به زاویهٔ حجرالأسود (که با عقل کلّی انطباق دارد) پیوسته است؛ چراکه از "جنبهٔ ربّانی" عقل کلّی است که نفس منبعث می‌گردد. پس می‌بینیم که رکن یمانی نیز در سمت راست عرش (یمین العرش) قرار دارد. از سوی دیگر، عنصر آتش از جهتی به عالم جسمانی پیوستگی دارد که طبیعت را به نفس کلّی وصل می‌کند و این رابطهٔ فنکسیونل را رکن یمانی ایجاد می‌کند.

پ) رکن سوری که در مغرب در سمت چپ معبد قرارگرفته، حکم شخصی را دارد که روی به زائر کرده، ولی در سمت راست معبد واقع می‌شود، وقتی که زائر روی به معبد دارد (شکل ٦) این رکن با جنبه‌ای که طبیعت عالم جسمانی ما را به مادّهٔ کلّی می‌پیوندد، منطبق است؛ چراکه این مادّهٔ کلّی (که کلّ مخلوقات معنوی و مادّی را در برمی‌گیرد) به علّت "جنبهٔ مخلوقی" خود از عقل کلّی نشأت می‌گیرد. (به همان سیاقی که نفس به سبب "جنبهٔ ربّانی" عقل از آن زاده می‌گردد).

امّا عنصر خاک در عالم جسمانی به سبب رابطهٔ طبیعت و مادّهٔ کلّی به‌وجود آمده

است. در عالم خاکی ما از این پیوند، چیزی پدید می‌آید که بیش از همه، توانایی این را دارد که حقایق مثالی (ربّ النّوعی) را به صورتی ثابت متجلّی کند. رکن سوری با جنبه‌ای انطباق دارد که طبیعت عالم جسمانی را به خود ــ که درحکم طبیعت کلّی در سطح حقایق مثالی (ربّ النّوعی) است ــ پیوند می‌دهد.

درک موقعیّت این رکن در فضای فنکسیونل معبد (که می‌توان آن را از راه ادراک مثالی فهمید) کاری ساده است. چراکه این رکن، میان رکن سوری (که در آن، میان طبیعت خاکی و مادّهٔ کلّی پیوند برقرار می‌شود) و رکن یمانی (که در آن، میان طبیعت خاکی و نفس کلّی ارتباط به‌وجود می‌آید) واقع شده است، و پیدایش این امر، خود به این سبب است که آن چه در جهان ما به طبیعت معروف است، خود ناشی از دمیدن روح عالم به کالبد مادّهٔ کلّی می‌باشد. از این‌روست که می‌بینیم از یک طرف رابطهٔ طبیعت به عنوان طبیعت خاکی با خود به عنوان طبیعت کلّی، باعث پیدایش عنصر هوا می‌گردد و از سوی دیگر با توجّه به این که تجلّی آثار زندهٔ طبیعت در مادّه انجام می‌گیرد، متجلّیات این رابطه در رکن سوری بارز می‌گردد.

در احادیث آمده است که باد از سوی رکن سوری می‌وزد؛ باد جنوب و باد شمال، باد مغرب و باد مشرق. از همین‌روست که رکن یمانی، چه در زمستان و چه در تابستان، چه در شب و چه در روز، در لرزش است؛ باد از نفس الرحمن سرچشمه می‌گیرد و طبیعت، صورت تجلّی جسمانی این اسم (یعنی رحمن) است.

خلاصه از راه تطابقاتی که پیداکردیم و مبانی عقلی آنها را به‌تفصیل بازگو نمودیم، تصویری از معبد کعبه در ذهن نقش می‌بندد که خود صورت تجلّی ″عرش اعلی″ در طبیعت کلّی ″جسم کلّی″ است. این تطابقات را قاضی سعید به‌کمک استدلالات هندسی دریافته و بنای براهین خود را بر صورت مکعّبی شکل کعبه گذاشته است. به‌نظر قاضی سعید، توجیه و تبیین معنای خانهٔ کعبه در خود آن نهفته است.

یزدان شناختِ تنزیهی، هم‌چون پادزهری برای نیهیلیسم[1]

ترجمهٔ فریدون بدره‌ای

۱. کجا، چگونه و چه وقت، گفت‌وگو در کار است؟

در آغاز سخن، باید روشن کرد که موضوع پیشنهادی من با موضوع بحث نشست‌های ما، یعنی "تأثیر جهانگیر اندیشهٔ غربی و امکان گفت‌وگوی واقعی میان تمدّن‌ها"، چه رابطه‌ای دارد. در این روشنگری مقدّماتی، سه نکته به‌عنوان اصل موضوع مطرح می‌شود: کجا، چگونه و چه وقت، گفت‌وگو در کار است؟

۱) نخستین مسأله این است: گفت‌وگوی تمدّن‌ها، آیا سابقه‌ای هم داشته است؟ واژهٔ "تمدّن" در واقع، واژه‌ای انتزاعی است. "تمدّن"ها به‌عنوان مفاهیمی مجرّد و انتزاعی (یعنی "کلّی"ها) نیستند که می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند، تنها سخنگویان تمدّن‌ها هستند که می‌توانند به‌عنوان هم‌صحبت واقعی در گفت‌وگو مشارکت کنند. من صفت "واقعی" را که بعد از واژهٔ گفت‌وگو در موضوع بحث این نشست‌ها آمده است، به همین معنا می‌فهمم.

---

۱. برگرفته از کتاب اندیشهٔ غربی و گفتگوی تمدّن‌ها، مجموعهٔ سخنرانی‌های همایش ۲۰ـ۲۹ اکتبر ۱۹۹۷، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، باقر پرهام و خسرو ناقد، نشر فرزان، تهران، ۱۳۷۹.

از این جنبه که به موضوع نگاه کنیم، باید اقدام‌های مربوط به ترجمهٔ آثار را که طیّ قرون صورت گرفته است، جزء سوابق گفت‌وگوی تمدّن‌ها حساب کرد. اینها به ترتیبِ زمانی عبارت خواهند بود از:

الف) ترجمه‌هایی از زبان سانسکریت به چینی (دو شهریار اشکانی در قرن دوم میلادی، متن بنیادیِ بودیسمِ سرزمین پاک، یعنی سوکهَه‌وَتی[1] را ترجمه می‌کنند).

ب) ترجمه‌های انجام شده از یونانی به پهلوی در اواخر عهد ساسانی در ایران.

ج) ترجمه‌های از عربی به زبان لاتینی، همراه با تداخل متون فلسفی به زبان‌های عبری و عربی در نخستین قرن‌های اسلامی.

د) ترجمه از سانسکریت به زبان فارسی در قرن شانزدهم که اصلاحات پربار اکبرشاه، مشوّق آن بود.

باز هم از همین جنبه می‌توان در ترجمه‌های بسیاری که امروزه صورت می‌گیرد، دلیلی برای خوش‌بینی یافت، ولی این خوش‌بینی تا کی می‌تواند به‌صورت مشروع ادامه داشته باشد؟ همین‌جا باید قبل از هر چیز بر علاقهٔ شورانگیزی که غرب از قرن نوزدهم به این سو، در زمینهٔ کشفیّات باستان‌شناختی، برکشیدن و بیرون آوردن شهرهای مرده از زیر خاک، تدوین مجموعه‌هایی از نسخه‌های خطّی موجود برای روشن کردن اسرار نظام‌های فلسفی و مذهبی از خود نشان داده است، تأکید کرد.

وجدان غربی در این زمینه، از خطّ پژوهشی تبعیّت کرده است که نقطهٔ مقابل ایجاد مانع در سر راه گفت‌وگوست، و حکایت از مشغله‌های ذهنی ویژه‌ای می‌کند که هیچ ربطی به انگیزه‌های مادّی که معمولاً بدون توجّه کافی به همهٔ ابعاد مسأله به وی نسبت می‌دهند، ندارد. این پژوهش، این قابلیّت را داراست که به دستاوردهای خود قانع نیست و هر بار، آنها را در پرتو اندیشه‌های به‌تازگی کشف شده، در معرض سؤال قرار می‌دهد، ولی آیا طرف مقابل هم همین کار را کرده است و تا چه حد؟ آیا در شرق، علاقه‌ای مشابه، نسبت

1. Sukhavati

به سنن بلندپایهٔ معنوی غرب ابراز شده است؟ من که جرأت نمی‌کنم پاسخ مثبتی به این سؤال بدهم، و به همین دلیل، چون گفت‌وگویی "واقعی" هم درکار نبوده است، ناگزیر در حدّ گفت‌وگو با خود باقی مانده‌ایم[۱].

البتّه مسؤولیّت‌ها فقط به‌گردن یک طرف نیست، ولی از آن‌جاکه گفت‌وگو همیشه میان "اشخاص" انجام می‌گیرد، برای آن‌که گفت‌وگویی صورت گیرد، لازم است که پایگاه گفت‌وگوکنندگان، وجه مشترکی با هم داشته باشد. گفت‌وگو، چیزی است که میان "تو" و "من" می‌گذرد. پس لازم است که "تو" و "من" هر دو حامل بار مسؤولیّتِ به دوش گرفتن تقدیر شخصی خود باشیم. اگر مسألهٔ شخصی را بدین‌سان مطرح کنیم، در این صورت، گام بلندی به سوی ادراک معنای موضوع به مفهومی که من پیشنهاد می‌کنم، برداشته‌ایم.

۲) برای آن‌که گفت‌وگویی "واقعی" درکار باشد، در واقع، همه چیز به وضعیّت شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو وابسته است. آن نگرانی که به‌صورت ضمنی در وجه بیان موضوع نشست‌های ما به‌چشم می‌خورد، همانا مشاهدهٔ واقعیّت از بین رفتنِ تمدّن‌های موسوم به سنّتی، زیر تأثیر جریانی است که به‌طور کلّی، نیهیلیسم نامیده می‌شود.

سخن اساساً بر سر نیهیلیسم متافیزیکی است که بنیادش بر نوعی لاادری‌گری[۲] قاطع، بر امتناع ذهن از "پذیرفتن" واقعیّتی ماورای افق تجربی و یقین‌های عقلی، نهاده شده است. باری، میان هم‌صحبتانی که بعضی از آنها، طعمهٔ این نیهیلیسم شده و از پا درآمده‌اند، درحالی که بعضی دیگر، هنوز به‌صورت مؤثّری در برابر آن مقاومت می‌کنند، آیا می‌تواند گفت‌وگویی "واقعی" وجود داشته باشد؟

البتّه در روزگار ما، دیدارهای عادی میان فن سالاران، یعنی برگزاری جلسات بحث و گفت‌وگوی تکنولوژیک، کم نیست، ولی بی‌درنگ با این پرسش روبه‌رو می‌شویم: آیا

---

۱. "گفت‌وگو با خود" را به جای مونولوگ که معمولاً آن را به تک‌گویی ترجمه می‌کنند، به کار برده‌ایم، به پیروی از حافظ: لب جویی و با خود گفت‌وگویی. ـ م.

2. Agnosticisme

تکنولوژی برای پر کردن مفهوم تمدّن کافی است؟ آیا مفهوم تکنولوژی، دربردارندهٔ نوعی نیروی پنهانی و نادیدنی که باید آن را "نیروی معنوی" نامید، هست یا نه؛ نیرویی که محتوا و مقصد مفهوم را تعیین کند و به همین عنوان، فراتر از حدّ مقدّماتی باشد که تکنولوژی فی‌نفسه پیش می‌نهد؟

اگر تکنولوژی، چنین نیرویی را در بر نداشته باشد، با اختلاف سطح و حتّی با فقدان اشخاص، می‌توان به‌نحوی کنار آمد؛ دستِ بالا این است که ناچار باشیم به ماشین‌های انفورماتیکی ویژه‌ای که درست برای همین منظور ساخته شده باشند، متوسّل شویم، ولی اگر مفهوم تکنولوژی، دربردارندهٔ چیز دیگری باشد، در این صورت، مسألهٔ پایگاه شخصی هم‌صحبتان مطرح می‌شود، یعنی پای چیزی به میان می‌آید که فقط شخص بشر در فردیّت معنوی انتقال‌ناپذیر خویش، قادر است در مقام پاسخگویی از آن یا برای آن باشد. در صورت فقدان چنین چیزی، در صورت فقدان چیزی که امکان تقدّمش را پدید می‌آورد، با نیهیلیسم برخاسته از لاادری‌گری روبه‌رو هستیم، یعنی که دیگر هیچ‌کس نیست.

۳) همین‌جاست که موضوع پیشنهادی من، مجال طرح پیدا می‌کند. راستش را بخواهید، من نخستین کسی نیستم که دیده‌ام دستگاه‌های فکری اجتماعی ـ سیاسی فعلی که از غرب امروز سرازیر می‌شوند تا همه‌جای کرهٔ زمین را پر کنند، شکل دنیایی شدهٔ دستگاه‌های فکری یزدان‌شناختی قبلی‌اند. چنین ملاحظه‌ای به‌طور ضمنی بدان ماند که بگوییم مفهوم کامل غرب را نمی‌توان صاف و ساده با این جریان دنیایی شدن، یکی گرفت.

این نکته هم از آن برمی‌آید که پدیدهٔ موردبحث، مختصّ غرب نیست؛ زیرا جهان شرقی هم خود امروزه، طعمهٔ آن چیزی است که "غرب‌زدگی" نامیده می‌شود. به‌همین دلیل، تضادّ "شرق" و "غرب" هیچ‌گاه به حدّ امروز، نیازمند این نبوده است که در تراز متافیزیک، یعنی در همان ترازی که فیلسوفان ایرانی، چون بوعلی سینا و سهروردی در

چشم‌اندازش قرار داشته‌اند، قرار گیرد.

در این چشم‌انداز، تضادّ، دیگر از سنخ قومی، یا جغرافیایی، تاریخی، یا حقوقی نیست. تضادّ اساسی به نظر می‌رسد، تضادّ میان قدسی کردن[۱] و دنیایی کردن[۲] است. مراد ما از قدسی کردن، این است که احساس قلبی بشر به‌وجود عالم قدس، ورای نمودها و ظواهر این عالم خاکی، اذعان داشته باشد.

در این‌صورت، باید مواظب باشیم و بدانیم دنیایی کردنی که مورد بحث ماست، آن نوع دنیایی کردن است که هدف آن، نابودکردن دورنمای متافیزیکی جهان است. نقطهٔ مخالف این نوع دنیایی کردن به هیچ وجه، قدسی‌کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی نیست؛ زیرا قدسی کردن این نهادها ممکن است درست، مستلزم این باشد که امر مقدّس یا لاهوتی به‌صورت ناسوتی[۳] درآید (یعنی مادّیّت پیدا کند). متقابلاً، دنیایی کردن نهادها ممکن است از راه نوعی آمیختگیِ کُشنده، فقط به شبه قدسی کردن همان نهادها بیانجامد.

آرزوی من، این است که همکاران جوان ما در شرق، همواره به چنین خلافْ آمدِ عادتی[۴] آگاهی داشته باشند. به عنوان مثال، پدیدهٔ ویژهٔ تاریخ مذهبی غرب، یعنی پدیدهٔ کلیسا را درنظر بگیرید. جدایی کلیسا و دولت، هر جاکه پیش آمده، البتّه، عامل تحقّق تقدّس‌زدایی و دنیایی شدن حیات سیاسی شده است.

امّا از آن‌جاکه این تقدّس‌زدایی، اساساً مبتنی بر نفی هرگونه چشم‌انداز متافیزیکی، نفی هرگونه جهان پس پرده است و بر همین اساس عمل می‌کند، بی‌درنگ، هر عنصر شبه مقدّسی قادر است دوباره در وجود نهادهای بشری دست‌اندرکار شود. این‌جاست که جای پدیدهٔ کلیسا را خیلی ساده، دولت توتالیتر می‌گیرد.

1. Sacralisation
2. Sécularisation
3. Profacnation
4. Paradoxe

این از آن‌روست که قدسی کردن و دنیایی کردن، از پدیده‌هایی هستندکه ابتدا، نه در جهان صور بیرونی، بلکه نخست در جهان درونی روان‌های بشری به‌جا آمده و جای خود را دارند. اینها از وجوه بودِ درونی بشرندکه بشر برای ساختنِ نمود جهان، برای ساختن نمودهای جهان خویش، جهانی که در آن، وی نسبت به آزادی یا بردگی‌اش تصمیم می‌گیرد، به بیرون‌شان می‌افکند. نیهیلیسم، هنگامی پیش می‌آیدکه بشر، آگاهی به مسؤولیّت خویش در این ارتباط را از دست می‌دهد و با نومیدی یا بی‌قیدی، اعلام می‌داردکه درها ــ درهایی که خودش آنها را بسته است ــ همه بسته‌اند.

گذر از امر یزدان‌شناختی به امر جامعه‌شناختی، هنگامی صورت می‌گیردکه امر اجتماعی، جای امر الهی[1] را می‌گیرد. فلسفه از وحشت این‌که خدمتکار الهیّاتش نشمرند، با شتاب به خدمتکاری جامعه‌شناسی برمی‌خیزد. متأسّفانه جامعه‌شناسی، دیگر نخواهد توانست آن راه‌گریزی راکه وجوه دوگانهٔ یزدان‌شناسی، یعنی یزدان‌شناسی مبتنی بر تنزیه[2] یا الهیّات منفی (همان مفهوم تنزیه در زبان‌های عربی و فارسی) و یزدان‌شناسیِ اثباتی[3] (این دو مفهوم را پایین‌تر توضیح خواهیم داد) برای وی محفوظ نگاه می‌داشت، به وی نشان دهد.

باز شدن درِ نیستی از قلمرو نیهیلیسم به سوی ما، بستگی خواهد داشت به این‌که ما در باب رابطهٔ این دو وجه از یزدان‌شناسی، در باب حضور هر یک از آنها، یا پذیرش غیاب این یا آن وجه، چه تصمیمی بگیریم. نیهیلیسم فرهنگی، چیزی جز وجه اجتماعی شدهٔ سرانجام نافرخنده یا از دست‌رفتهٔ این دیالکتیک نیست، منظورم، آن سرانجامی است که در آن، تقدّم یزدان‌شناسیِ مبتنی بر تنزیه، چنان نابود شودکه جزمیّات نهاد شده توسّط یزدان‌شناسی تشریعی به عنوان مطلقیّات، به علّت محروم شدن از بنیاد و دلیل توجیهی خویش، به لرزه درآیند.

1. Théos
2. Apophatique
3. Kataphatique

آری، چنین سرانجامی با سرنوشت شخص گره می‌خورد، و سرنوشت آنچه راکه هستی واقعی شخص بشر، اصل موضوع آن است، به دنبال خود می‌کشد، و از آن‌جا به سرنوشت اشخاص، هم‌صحبتان احتمالی یک گفت‌وگوی نه غیرواقعی، بلکه حقیقی منتقل می‌شود. به همین انگیزه است که در موضوع سخنرانی من، "یزدان‌شناسی منفی به عنوان پادزهر نیهیلیسم" پیشنهاد شده است.

اکنون ما به گمانم، در قلب مسأله به صورتی که من آن را در نظر می‌گیرم، هستیم. برای گشودن گره آن، نخست باید با مفاهیم "شخص‌گرایی"[1] و "نیهیلیسم" رویارو شویم. من این کار را در حاشیهٔ یکی از مقالات اخیر همکار عالی‌مقام و فیلسوف فرانسوی‌مان که به عنوان فیلسوف هندشناس، به شخص‌گرایی اندیشهٔ غربی می‌تازد و آن را به عنوان نیهیلیسم افشا می‌کند، انجام می‌دهم.

ترسم این است که چنین برداشتی، ناشی از یک سوءتفاهم کامل باشد؛ زیرا ما به کلّی برعکس این برداشت، در بینش ناشخص‌گرایی[2]، در ناکفایتی، در از دست رفتن یا بی‌خویشتنی شخص است که هم علّت و هم مولود نیهیلیسم را می‌بینیم؛ و موضوع از این جهت، وخیم‌تر است که سرانجام، مفهومی را که از نظر خانوادهٔ سه دین ابراهیمی از مفاهیم بنیادی است، به زیر سؤال می‌برد.

در این صورت، بر ماست که موارد زیر را بررسی کنیم:

۱) هنگامی که مفهوم شخص، عامل نیهیلیسم شمرده می‌شود، مقصود، چه مفهومی از شخص است؟ به عبارت دیگر، باید دید پرسونالیسم و نیهیلیسم از این نظر در چه وضعی‌اند.

۲) به نظر من، دلیل متّهم دانستن پرسونالیسم در این امر نهفته است که آن چیزی که در سنّت ابراهیمی در مجموع خویش (و بنابراین، نه فقط در بخش غربی‌اش) به عنوان

1. Personnalisme
2. Impersonnalisme

یزدان‌شناسی مبتنی بر تنزیه یا یزدان‌شناسی منفی در نظر گرفته شده بود، مورد غفلت قرار گرفته است. بر این اساس، باید پرسید وضع یزدان‌شناس مبتنی بر تنزیه و پرسونالیسم چیست؟ پس از آن‌که این مقابله انجام گرفت، می‌توانیم تشخیص دهیم که نیهیلیسم در کجاست.

۳) از این لحظه به بعد، می‌توانیم در مقابل تلقّی علمی همبسته با نیهیلیسم، یک اصل و واقعیّت رقیب[1] بگذاریم. در این‌جا نیز فرصتی خواهد بود تا به صدای فیلسوفان ایرانی سنّتی خودمان و در رأس همه، ملّاصدرای شیرازی (م ۱٦٤۰ = ۱۰۵۰ ه) گوش بسپاریم.

۲. پرسونالیسم و نیهیلیسم

مقاله‌ای که ما بدان استناد می‌کنیم و نیروی اندیشگی در آن بسیار است و ما را به اندیشهٔ فراوان وامی‌دارد، حتّی و به‌ویژه اگر متأسّف باشیم که چرا با تشخیص آن موافق نیستیم، مؤلّفش همکار و دوست ما، فیلسوف عالی‌قدر فلسفهٔ تطبیقی، پروفسور ژرژوالن[2] است. اگر وی تصوّر کرده است که من نتوانسته‌ام با نیّات او به‌درستی برخورد داشته باشم، برای من آسان است که این سوءتفاهم را دوستانه بزدایم. عنوان مقاله، عبارت است از: عنصر تراژیک و غرب در پرتو نادوگانه‌اندیشی آسیایی.[3][4]

آنچه خلاف آمدِ عادت است، این است: درحالی که از نظر ما، نیهیلیسم متافیزیکی و اخلاقی از ملازمات انحلال شخص است، می‌بینیم که از نظر همکار ما، سرچشمهٔ

---

1. un principe de réalité rival

2. Georges Vallin

3. *Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique*

٤. برای مقالهٔ ژرژوالن (استاد فلسفهٔ دانشگاه نانسی ـ Nancy) به منبع زیر بنگرید:
Revue Philosophique, Paris, Juillet-Septembre 1975, PP.275-228.

به مقالهٔ دیگری از او نیز با مشخّصات زیر نگاه کنید:
Pourquoi le non-dualisme asiatique? (Eléments pour une théorie de la philosophie comparée). Ibid, No 2/1978, PP. 157-175.

نیهیلیسم، برعکس در خود مفهوم شخص، یعنی اساساً در مفهوم فردیّت معنوی، نـهفته است. همکار ما از انسان‌شناسی آغاز می‌کند تا به تراز یزدان‌شناسی برسد، و در این میان، فکرت منِ شخصی و فکر خدای شخصی را به هم ربط مـی‌دهد تـا هـر دو را بـه عـنوان نشانه‌ای از ذات برآمدن نیهیلیسم افشا کند.

اندکی پیش، گفتم که وخامت ایـن مـوضع‌گیری در ایـن است کـه انسـان‌شناسی و یزدان‌شناسی هر سه دین بزرگ ابراهیمی، و همراه با آنها، جهان معنوی یونان و جـهان معنوی ایران که هر دو از قلاع محافظت و شخصیّت خدایان و انسـان‌ها هسـتند، از ایـن رهگذر در معرض اتّهام قرار می‌گیرند. تضادّ میان شرق و غرب، البتّه تا حـدود زیـادی پشت سر گذاشته می‌شود، ولی سرگذشت اشخاص هم‌صحبت در یک گفت‌وگو، هم‌چنان با فوریّت بسیار مطرح است. ما تحلیل زیر را پیشنهاد می‌کنیم:

۱. انسان‌شناسی. انگیزهٔ بنیادینی که نقطهٔ شروع مقالهٔ مورد بحث را تشکیل می‌دهد و در عنوان مقاله هم به آن اشاره شده، خلاصهٔ فرضیّاتی است که در کتابی از ژان دومناک[1] که حدود ده سال پیش با عنوان *بازگشت تراژدی*[2] منتشر شد، آمده است. در آن خلاصه، گفته می‌شود:

> این‌که می‌بینیم تـراژدی، بـه‌عنوان مـقولهٔ اسـاسی هسـتی بشـری، از ویـژگی‌های فرهنگ اروپایی است و نه هیچ فرهنگی دیگر، پدیده‌ای معنادار است[3].

نویسندهٔ مقاله می‌خواهد این قضیّه را ثابت کند و نشان دهـد کـه هـر جـا مـقدّمات بنیادی فرهنگ غربی غایب باشند، پیدایش تراژدی «اساساً قابل تصوّر نیست»، ولی اگر چنین باشد، به عقیدهٔ ما به همین قوّت و شدّت هم حق داریم بگوییم که تراژدی اصلاً از «مقوله‌های بنیادیِ هستی بشری نیست».

باری، به ما گفته می‌شود که فکرت تراژدی، گویا از آن‌رو از نشانه‌های ذاتی فلسفهٔ

---

1. J. M. Domenach
2. Le retour du tragique
3. J. M. Domenach, *Le retour du tragique*, Paris, 1967, P. 292, cit. ibid, P. 275.

غربی است که این فلسفه، خودش فلسفه‌ای مبتنی بر اصل موضوع فردگرایی است. من در این‌جا، بندهایی از این مقاله را که در عین‌حال، فشرده‌ترین و گویاترینِ آن‌اند، به عنوان مثال نقل می‌کنم. ژرژ والن، مؤلّف مقاله می‌گوید:

ایدئولوژی دائمی انسان غربی، عبارت است از اعتقاد به واقعیّت عنصر فردی یا همانند دانستن واقعیّت و فردیّت، و این، نقطهٔ مقابل ایدئولوژی بنیادی در سنّت آسیاست، به‌نحوی که در آیین غیردوگانه‌گرای ودانته، یا در تائوئیسم و بودیسم چرخ بزرگ می‌بینیم[1].

پس از ما می‌خواهند در نظر بگیریم که انسان شرقی، ذات واقع را با امر عام[2] یا با امر فوق صوری[3]، همانند می‌داند، ولی این‌جا برای ما، این سؤال پیش می‌آید: اندیشهٔ بشری چگونه می‌تواند در باب امر فوق صوری، جز به صورت منفی، چیزی بیان کند؟ در پاسخ ما، به بیان مشهورِ tat tvam asi (= آن تو هستی) استناد می‌کنند که می‌گوید: «آن مطلق فوق شخصی، تو[4]، تو همانا خودِ آن هستی» و در این بیان، این سؤال هم پیش نمی‌آید که چگونه این تو، یا égo که در این‌جا به آن اشاره می‌شود، هم‌چنان می‌تواند تو یا égo باشد، درحالی که با امر فوق شخصی (یعنی مطلق) برابر شمرده شده است.

به عبارت دیگر، آن "من" یا "Je" که قدرت این را دارد که بگوید: «من با این، با مطلق فوق شخصی، همانند هستم»، هم‌چنان می‌تواند "من" یا "Je" باقی بماند، چون می‌بینیم که فکرت بشر واقعی را در مقابل فکرتِ égo قرار می‌دهند؟ آیا بشر واقعی است، آیا égoی موهوم است که می‌گوید: «من اینم»؟ آیا کافی است بگوییم «من اینم» تا égo دیگر موهوم نباشد؟

---

1. Ibid., P. 267. تأکیدها از خود مؤلّف مورد بحث است.
2. L' Universel
3. Le Supraformel
4. égo

همکار ما، البتّه توضیح خواهد داد که در این‌جا، وجه سلبی یا منفی بودن[۱] égo به‌معنای جاری یا ظاهرنگر[۲] égo، امری خودآغاز[۳] نیست، بلکه مشتق[۴] است، به این معنا که سرآغاز آن وجه سلبی یا منفی بودن، در اعتقاد به واقعیّت این égo نهفته است؛ اعتقادی که همانا پرده‌پوشی[۵] بر «هویّت ذاتی من و مطلق فوق شخصی است». من‌اش در خودیِ خویش، مسؤول است. برگردیم به خودِ متن که عیناً چنین است:

> فرد به یک معنا، مسؤول فردانیّت‌پذیری خویش است؛ زیرا او از این امکان دایمی حک شده در دل وجود خویش برخوردار است که ساحت "عام" یا "نامتناهی" وجود را که هرگز در واقعیّت از آن جدا نبوده است، دوباره بیابد.[۶]

به عبارت دیگر، فرد، گناهکار هستی‌داشتن است، گناه هستی خودش به گردن اوست؛ قضیّه‌ای که به‌راستی و به حدّ اعلا نگران‌کننده است، چون این فکر را در برابر دارد که لحظه‌ای باید فرا رسد که بتوان فرد را وادار کرد که از «خود رفع مسؤولیّت گناه کند»، گیرم دیگر نه برای بازیافتن ساحت «عام یا نامتناهی» خویش. خلاصه به ما می‌گویند دوپارگی، یا دل دو نیمیِ هرگونه هستی بشری که اوج آن در احساس دوپارگی مرگ است، فقط هنگامی به‌صورت دوپارگی یا دل دو نیمی احساس خواهد شد که بشر واقعی را با égo همانند کنیم.

به زبان فلسفهٔ بودایی، «هستیِ égo همانا رنج است، بودِ[۷] égo با تهیبود[۸] یکی است»، ولی یک آدم غربی، بی‌آن‌که فیلسوف یا عارف هم باشد، از خود خواهد پرسید: حالا اگر عکس قضیّه، درست باشد، چه؟ و اگر رنج از مُثله شدن فردیّت معنوی برخاسته

1. négativité
2. éxotérique
3. originiaire
4. dérivéc
5. obnubilation
6. Ibid., P. 278.
7. ة tre
8. Le vide

باشد، و اگر همین مُثله‌شدگی، تنها عامل توجیه این قضیّه باشد که égo را هم‌چون امری موهوم بپنداریم، چه؟ و بنابراین، نکند امر مهم، این باشد که دوباره égo را به سرشاریِ آغازینش برگردانیم؟ به عبارت دیگر، چه خواهد شد اگر به تراژدی مثله‌شدن شخص، نه با پذیرش تهیبود، بل با پیکار ابنای نور بر ضدّ نیروهای تاریکی، خلاصه، با تمامی آن نوامیس اخلاق اجتماعی زرتشتی ایران باستان پاسخ دهیم؟

از هم‌اکنون در می‌یابیم که آنچه در معرض سؤال قرار گرفته است، عبارت از همان چیزی است که به‌طور سنّتی در فلسفه با عنوان "اصل فردانیّت‌پذیری"[1] از آن یاد می‌شود. دوباره به مقاله برگردیم، می‌گوید:

> می‌دانیم که وجه مسلّطِ اُنتولوژی و انسان‌شناسی بشر غربی، درست بر روی تصدیق شکست‌ناپذیر واقعیّتِ égo (در تمامی صور آن) و واقعیّت صور فردی به‌طور کلّی متمرکز است. چنین اعتقادی به نظر ما، بدان ماند که وجود را مُثله کنیم، چرا؟ برای آنکه خاستگاه و ذات چنین اعتقادی، همانا سلبیّت یا اصل فردانیّت‌پذیریِ همانند دانسته شده با اصل واقعیّت است.

بنا گذاشتن بر چنین نظری، دوباره به‌گمان ما، عواقب وخیمی در بردارد. ما در این نظر، نشان و لکّه‌ای از همان آمیختگی که متافیزیک‌دانان ایرانی پیرو مکتب بوعلی سینا بر آن انگشت گذاشته بودند، می‌بینیم[2]، یعنی آمیختگی برخاسته از یکی دانستن وحدت وجود[3] و وحدت ناممکن، متناقض و موهوم موجود[4]. این فیلسوفان، آمیختگی مورد

---

1. Principe d'individuation

۲. به‌ویژه سیّد محمّد علوی اصفهانی و حسین تنکابنی، نک:

Ashtîyânî et H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII siècle jusqu'à nos jours*, tome II (Bibliothéque Iranienne, Vol. 19) Téhéran-Paris, 1975, PP. 7à 31 et 77à 90 de la partie francaise.

به بررسی زیر از ما نیز بنگرید:

Le paradoxe du monothéisne in "Eranos-Jahrbuch" 45-1967.

3. Etre

4. ētant (= ens لاتین)

بحث را در نزد برخی از صوفیان ــ که از این نظر از همان موضعی دفاع می‌کنند که ژرژ والن، آن را موضع انسان شرقی تعریف کرده است ــ به‌شدّت برملا کرده و به آن تاخته‌اند.

در عوض، فیلسوفان ایرانی مورد بحث ما، در این نکته با متافیزیک وجود در نزد نوافلاطونی بزرگ، یعنی پروکلوس[1] هم‌عقیده‌اند، و آن، رابطهٔ میان "هنادِ"[2] "هناد"ها و "هناد"های وحدت‌بخش یک‌های بسیار است که برنهادهٔ آنها در امرِ بودن‌اند و با این امر، هر کدامشان را به یک موجود تبدیل می‌کنند؛ زیرا وجود نمی‌تواند جز در بسیاری موجودهای فردی، موجود باشد.

پس تصدیق واقعیّت صور فردی به هیچ وجه، مُثله کردن وجود نیست، بلکه به کلّی برعکس، همانا تجلّی وجود و شکوفایی کامل آن است. آمیختن و یکی شمردن سنخ وجود با سنخ موجود، از آمیختگی‌های مرگبار است. اصل فردانیّت‌پذیری، در حکم برنهادن موجود است. اگر در این برنهادن، چیزی جز وجه سلبی نبینیم، گام در راه فاجعه‌ای متافیزیکی خواهیم نهاد.

از این گذشته، ما فکر نمی‌کنیم که خیلی ساده بتوان گفت اصل فردانیّت‌پذیری بر تمامی اندیشهٔ غربی از ارسطو تا سارتر[3] مسلّط بوده است؛ زیرا از خود این اصل، دو تعبیر آن‌چنان متضاد وجود دارد که نتایج هیچ‌کدام را نمی‌توان به دیگری برگرداند.

اصل فردانیّت‌پذیری، اگر در قالب نگرش به هیولا[4] مطرح شود، سؤال زیر پیش می‌آید: آیا اصل فردانیّت‌پذیری، مادّه[5] است یا صورت[6]؟ اگر مادّه باشد، فردیّت معنوی، صورت، فکرتِ یک بود، شاید جز امری موهوم، چیزی نباشد. اگر صورت باشد، این

1. Proclus
2. Hénade
3. G. Vallin, art. cit., 1975, P. 280.
4. hylémorphisme
5. matière
6. Forme

صورت، همان خود فردیّت معنوی فسادناپذیر و انتقال‌ناپذیر است؛ در اوستا فْرَوَرتی[۱] (فارسی‌اش فروهر[۲]) نامیده می‌شود، در کبّال یهودی نشامه[۳]، در نزد ابن‌عربی عین ثابت[۴]، و در نزد سهروردی و سنّت هرمسی[۵] حکمت الهی[۶] اسلامی طباع تام[۷]، و مانند اینها.

با این تفاصیل، هنگامی که در مقالهٔ همکارمان می‌خوانیم که جریان نیهیلیسم «به نظر وی به این برمی‌گردد که اصل فرداتیّت‌پذیری به تخت سلطنت تکیه زده و égo از لحاظ متافیزیکی، تقدّس یافته است» یا «تقدیرِ اساساً تراژیکِ غرب به نظر ما، در کشف تدریجی نتایج این تقدّس‌یابی که با پرومته‌گرایی بنیادی انسان غربی نیز تلاقی دارد، نهفته است؛ که انسان غربی، اساساً انسانی تراژیک است، چراکه سلبیّت در نزد وی، امری آغازین است، نه حالتی فرعی و مشتق»، آری، هنگامی که به چنین نظراتی در آن مقاله برمی‌خوریم، ناچاریم اذعان کنیم که تلقّی خودانگیخته و بی‌واسطهٔ ما از این قضایا به‌کلّی، نقطهٔ مقابل اینهاست.

عنصر تراژیک، خاصّ انسان غربی نیست؛ چراکه این عنصر و به‌طورکلّی تراژدی، همانا ذات بشر است. در مقابل تراژدی پرومته‌ای، تراژدی اَهورَه‌مزدایی (هجوم اهریمن) را هم داریم که طبع و نشانه‌های هر دو به‌کلّی متفاوت است.[۸] عنصر تراژیک

---

1. Fravarti
2. Forühar
3. Neshama
4. heccéité éternelle
5. hermétiste
6. théosophie
7. Nature Parfaite

۸. اسطورهٔ پرومته را منی که در کنه وجود خویش، احساسی از تجربهٔ درونی تلقّی ایرانی روشنایی، به عنوان انحرافی سرکش از واقعیّت چیزها ندارد، حس می‌کند. به مطالعهٔ ما به شرح زیر بنگرید:
Réalisme et symbolisme des, couleurs en cosmologie shîite, "Eranos Jahrbuch", 41-1972, PP. 170 sq.

به مقایسهٔ زیر هم نگاه کنید:
Jean Brun, Sisyphe, *enfant de Prométhée*, in "Eranos-Jahrbuch" 45-1977.

در فرداتیّت‌پذیری به عنوان اصل آغازین و قانونِ هرگونه موجود، اعمّ از جریان معنوی یا جهان مادّی نیست، بلکه در هبوط یا فاجعه‌ای است که فردیّت‌های معنوی مقدّم بر وجود این عالم خاکی را به‌دنبال خودکشانده و عواقب فجیعی به بار آورده است. در تمامی نظریّه‌های دراماتیک تکوین جهان که در عرفان‌های ابراهیمی و عرفان[1]‌های ایرانی (زرتشتی، مانوی) و "رازهای افلاطونی" به‌طور مشترک می‌بینیم، همین نظر بیان شده است.

پس فرداتیّت‌پذیری در این‌جا، نوعی اشتقاق ثانوی نیست، بلکه از هر جهت، آغازین است که همراه با تکوین وجودی[2] وجود پیش می‌آید. اصل فردانیّت‌پذیری نیست که عنصر تراژیک است، عنصر تراژیک، همان است که اصل فرداتیّت‌پذیری را مثله می‌کند، ازکار می‌اندازد، بدان وفادار نیست، و شبحی از آن است.

این مطلب، چندان است که اگر اصل فرداتیّت‌پذیری، مایهٔ تفاوت انسان غربی از انسان آسیایی سنّتی باشد، برای ما درست قابل فهم نیست که چگونه این همکار ما، ژرژ والن می‌تواند چهرهٔ خاور دور امروزی را به عنوان منطقه‌ای که از این پس باید جزئی از قلمرو فرهنگی در تمدّن جهانی شدهٔ غرب شمرده شود، برملا سازد؛ زیرا تا آن‌جاکه ما می‌دانیم، در قلمرو فرهنگی خاور دور امروزی، نشانهٔ خاصّی که حکایت از بازشناسی حق égoی فردی داشته باشد، برخلاف عکس آن، دیده نمی‌شود[3]. مگر این‌که بگوییم بازشناسی چنین حقّی، از جمله نشانه‌های ذاتیِ انسان غربی، یا از نشانه‌های ذاتی فرهنگ غربی که آثار و عواقب آن، امروز جهانگیر شده، نیست.

اگر نفوذ جهانگیر غرب با نوعی انحطاط و تباهی‌پذیری حقوق فردی همراه باشد، در این صورت، چگونه می‌توان "تقدّس‌یابی امر فردی" را از نشانه‌های ذاتی غرب دانست؟ یا باید گفت سخن بر سر چیزی بیشتر از نفوذ غربی است، یا باید اعتراف کرد که

1. gnose
2. ontogenése de L'être
3. Cf. G.Vallin, art. cit, 1975, P. 280, note 3.

اندیشهٔ غربی، آن چیزی نیست که به ما گفته می‌شود.

بدین‌سان، ما در قلب آن موضوعی قرار می‌گیریم که موضوع بحث جلسات ماست، زیرا گفت‌وگوی بدون توافق در مقدّمات بنیادی، چگونه گفت‌وگویی می‌تواند باشد؟ چنین گفت‌وگویی به نزاع یا بحث ناشنوایان، بیشتر شبیه خواهد بود. کوشش من، درست برای آن است که ما در راهی قرار بگیریم که به شرایط گفت‌وگو میان هم‌صحبتان نزدیک باشد؛ هم‌صحبتانی که از آن رو هم‌صحبت باشند که هم سرنوشت‌اند.

رابطهٔ اصل فردانیّت‌پذیری با ذات بشری، آن‌چنان است که اگر فرض کنیم این اصل، همانا ذات تراژدی است، در آن صورت باید پذیرفت که تراژدی، فقط نشانهٔ غرب نیست، بلکه نشانهٔ تمامی آن عوالم معنوی است که عارفانِ با چشم‌های آتشین کوشیده‌اند به رازی که مقدّم بر "هبوط"[1] بشر و نزولش از آن عوالم به این عالم خاکی بوده است، پی ببرند.

در واقع، بُرد اصل فردانیّت‌پذیری، آن‌چنان است که همکار فیلسوف ما، ضمن ادامهٔ خیزی که وی را به آمیختن ذات واقع با ذات فردی به نوع سرچشمهٔ نیهیلیسم واداشته بود، در میانهٔ راه خویش، با گذر از انسان‌شناسی به یزدان‌شناسی، به افشای تلقّی یهودی ـ مسیحیِ خدای شخصی به‌عنوان امری که مسؤولیّت نیهیلیسم یزدان‌شناختیِ اعلام‌دارندهٔ "مرگ خدا" بر عهدهٔ وی است نیز می‌پردازد.

امّا در این‌جا نیز درست مانند مورد قبلی که افشای اصل فردانیّت به نظر ما، در حکم نادیده گرفتن همهٔ آن چیزهایی می‌آمد که در مباحث توصیفی تکوین جهان در نزد عرفا گفته شده است، افشای تلقّی یهودی ـ مسیحیِ خدای شخصی به‌عنوان سرچشمهٔ نیهیلیسم، بدان ماند که آنچه را که در مجموعهٔ عرفان‌ها و حکمت‌هایِ الهی ابراهیمی، یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی نامیده می‌شود، عامدانه مسکوت گذاریم، درحالی که نادیده گرفتن این موضوع، بی‌نهایت وخیم است.

---

1. descente

۲. یزدان‌شناسی. در این زمینه نیز به پیش‌فرضی ضمنی برمی‌خوریم که بر اساس آن، می‌توان گفت میان فکرتِ خدای شخصی و سلبیّتِ من به عنوان امری خودآغاز، به عنوان امری درونبود نسبت به فکرتِ همان منی که گویا "صورت افراطی فعالیّت نفی" و بنابراین، سرچشمهٔ ازلی نوعی نیهیلیسم ازلی (یا به‌اصطلاح، نوعی نیهیلیسم سرآغازین[1]) است، پیوندی وجود دارد.

امّا ما کاملاً برعکس، از این نظر دفاع می‌کنیم که این سلبیّت به هیچ وجه، امری خودآغاز نیست، به هیچ وجه درونبودِ من نیست، و عنصر تراژیک را باید با نوعی سلبیّتِ پیش‌آمده یا حادث که همان شرایط زندگی کنونیِ égo باشد، شرایطی که همانا شرایط هستی او در این جهان خاکی و نتیجهٔ یک فاجعه است، در ارتباط دانست.

در همهٔ مباحث مربوط به چگونگی تکوین بشر و چگونگی تکوین روان در عرفان نیز همین نکته تأیید شده است. égo نیست که تراژدی است، بلکه مُثله شدنِ égo که با تورّمی بیمارگونه جبران شده است، خلاصه، "فرود" égo به عالم خاکی است که تراژدی را پدید می‌آورد. همین است که احساس تبعید یا دورافتادگی از اصل خویش[2] را (که در حکمت الهی یهودی و حکمت الهی اسلامی، این چنین حادّ است) توجیه می‌کند: "افراط"[3] را باید میان آنچه روان، یا égo در حال حاضر هست، و آنچه همین روان، یا égo در پرتو خاستگاه مقدّم بر هستی این جهانی خویش که روان، احساسی از آن دارد، بدان فراخوانده می‌شود، دید.

این اعتراض، این افراط، در حماسه‌های عرفانی، حتّی از دستگاه‌های فلسفی بهتر بیان شده است (زیرا میان وضع کنونی و وضعی که روان بدان فراخوانده می‌شود، فصل مشترکی وجود ندارد.) حماسه‌های عرفانی و حکمت‌های الهی، همیشه همین تراژدی را حمایت کرده‌اند، ولی این رویداد، این تراژدی روان که جهان روان، جای اتّفاق آن

1. Urnihilismus
2. exil
3. Démesure

است، اگر رویدادی الهی هم نبود، یا رویدادی در درون الوهیّت[1] که جای پیش آمدنش، و جایش در ذات الوهیّت است هم نبود، ادراک نشدنی می‌شد. خود همین موضوع است که یزدان‌شناختی تنزیهی به دنبال آن است و آشکارش می‌کند، و این همان دلیلی است که خدای شخصی برای آن، هنوز به ما می‌نگرد، یعنی هنوز و برای همیشه به ما مربوط است.

این بدان ماند که بگوییم شخص خدا، صورت شخصیِ خدای شخصی، خودش هم، مطلقِ خودآغاز نیست؛ نتیجهٔ ابدیِ فرایندی ابدی در الوهیّت است. امّا به عنوان نتیجهٔ جاودانهٔ فرایندی جاودانه، هم مشتق است و هم خودآغاز. اگر در باب همین راز به تأمّل بنشینیم، درک خواهیم کرد که شخص‌گرایی به هیچ وجه، سرچشمهٔ نیهیلیسم نیست. برعکس، از دست رفتن شخص‌گرایی، شکست شخص و به سامان نرسیدن آن است که فرایند تکوین وجودیش را به نیستی می‌کشاند. در حدّ ذات خود[2]، فوق شخصی نمی‌تواند در اندیشهٔ بشری، هم‌چون ذاتی وجوداً برتر از صورت شخصی الوهیّت و منِ بشری تلقّی شود.

بر این اساس، اگر سخن بر سر خاستگاه شرّ باشد، برگرداندن مشکل به یک حالتِ یا این یا آن[3] به کلّی نارسا به نظر می‌رسد، و نمی‌توان گفت: یا اسطورهٔ تراژدی یونانی که گرایش به بی‌گناه نشان دادن بشر دارد، یا اعتقاد به یکتاپرستیِ یهودی ـ مسیحی که گرایش به مبرّا نشان دادن خدا دارد، به این معنا که گویا «فقط ارادهٔ آزاد بشر، موجود آفریدهٔ خدا است که خاستگاه شرّ است.»[4] شاید در یک یکتاپرستیِ اساساً ظاهرنگر نیز همه چیز قرار است به‌همین سان باشد، ولی یزدان‌شناسی تنزیهی که در تفصیل خویش به حکمت الهی می‌انجامد، این نوع طرح مسأله را که در قالب ظاهرنگری انجام می‌گیرد،

1. divinité
2. Eo ipso
3. alternative
4. Ibid., P. 282.

پس می‌زند و از آن دقیقاً فراتر می‌رود.

همه چیز، متأسّفانه چنان است که گویی، سخنگوی بشر آسیایی سنّتی در مقابل خود، موضع دیگری جز موضع یزدان‌شناسی اثباتی ظاهرنگر که چون از سپر محافظ یزدان‌شناسی تنزیهی یا منفی محروم است، درست به همین دلیل، از ادراک آن فکرتِ بنیادی که خدای شخصی و مؤمنانش را به هم‌صحبتان و هم‌رزمان یک پیکار واحد تبدیل می‌کند، عاجز است، نمی‌بیند؛ هم‌رزمان قهرمانی که همه با هم در یک تراژدی درگیر باشند که خاستگاه آن، چیزی جز شخص هر کدامشان نیست، گرچه در حکم نوعی سلب خواهند بود که باید رفع شود[1]، امّا برعکس، نوعی ایجابند که باید به چنگ آورد[2].

پس به نظر می‌رسد در مقابل برنهاد گناهکاری نفس[3] به‌خودی خود که پیش از این در همین‌جا مطرح شد، مبنی بر این‌که نفس، "گناهکارِ" وجود خویش است و فردانیّت‌پذیری هم در حدّی، ما را به ساحت فوق شخصی خود حواله می‌دهد که نفس، سرانجام جز به وجهی موهوم از آن متمایز نخواهد بود، در حکم خطا، آری، در مقابل چنین نظری، ما به سهم خود، فقط می‌توانیم دو برابر نهاد ارائه دهیم: گناهکاری در هستی نفس نیست، در ناکامی و شکستی است که نفس را مُثله می‌کند و از کار می‌اندازد، یعنی در واقع در نابودی نفس است؛ نابودی‌ای که اغلب، بیانگر نوعی تورّم در تهیبود و هیولاواری است. و توهّم در تمایزیابی "موهوم" نفس در قبال مطلق فوق شخصی نیست، بلکه در این است که نفس در معادله‌ای برابر با مطلق، از میان برمی‌خیزد و نابود می‌شود.

در برابر آن برنهادی که می‌گوید «عنصر تراژیک، فقط برای بشری امکان دارد که به "معیار"[4] کذایی یونان، یعنی به بینش بشر محبوس در تناهی خویش، وفادار بماند،

---

1. une négativité a résorber

2. une positivité à conquérir

۳. از این‌جا به بعد égo را معادل نفس می‌گیریم، زیرا خود مؤلّف، اندکی پیش‌تر، آن را معادل روان گرفته است ـ م.

4. Mesure

بشری که با محدودیت‌های سازندهٔ بشریت، یعنی با نفس خویش، همانند می‌شود»[1]، در برابر چنین برنهادی، ما برنهاد زیر را قرار می‌دهیم که مـی‌گوید بـرعکس، گـذار از ایـن محدودیت‌هاست که در حماسه‌های عرفانی، هم‌چون عاملی ظاهر می‌شود که با گسستن زنجیر فاجعه‌ای قبلی، هستی این جهان را تعیین کرده است؛ فاجعه‌ای که محدودیت‌های منِ مُثله شده و دست و پا ازکارافتاده در این جهان خاکی از نتایج آن است.

ایـن مـحدودیت‌ها، هـمانا مـحدودیت‌های اسـارت و تـبعید ایـن مـن هسـتند، نـه محدودیت‌هایی که تعیین‌کنندهٔ جاودانهٔ وجود او یا وحدت "مـوناد" او بـاشند. هـبوط و رهایی، دو پردهٔ بزرگ این تراژدی‌اند، ولی مقصود از رهایی، نابودی نیست. رهاکردن وجود فردی، یعنی احیای فردیّت، احیای "تفرّد" سرشار و اصلی آن وجود. رهاکردن، احیاکردن حقیقت این وجود فردی است، نه به‌هیچ روی، افشای آن بـه عـنوان امـری پندارین.

اکنون ما در جهتی به‌کلّی متفاوت از آن جهتی قرار داریم که با درنظرگرفتن شخص و شخص‌گرایی از دیدگاه "نادوگانه‌گرایی آسیایی" هر دو را به‌عنوان دربردارندهٔ نیهیلیسم افشا می‌کرد. نظر ما برعکس، این است که مقابله با نیهیلیسم به عهدهٔ شخص است، موکول به این است که هم‌صحبتان گفت‌وگو، اشخاص واقعی باشند، نه سایه‌های یک خود فوق شخصی که فردیّت‌شان جز پندار موهوم، چیزی نخواهد بود.

همین اندک مایهٔ سخن که در این زمینه گفته شد، کافی است تا ما را در راهی بیاندازد که راه تعمیق یزدان‌شناسی تنزیهی است؛ راهی که از هم‌اکنون، برنهادی را که مدّعی آن است که یکتاپرستی ابراهیمی، یعنی یـهودی ـ مسـیحی ـ اسـلامی، صـورت دیگـری از تراژدی درونبودِ فرهنگ غربی به‌عنوان عامل "تقدیس" نفس و عنصر فردی است، رد می‌کند. ما با این‌کار، برنهادهای نیهیلیسم‌آوری را که از دنباله‌های برنهاد دیگری هستند نیز ردکرده‌ایم. برنهاد اخیر، همان است که می‌گوید بنیاد این تراژدی، در راه یافتن نوعی

---

1. Ibid., P. 284.

اعتقاد به مطلق شخصی در جا و مقام مطلق فوق شخصی در درون آدمی است.

یزدان‌شناسی تنزیهی، درست همین هنر را دارد که ما را از هرگونه آمیختن مطلق با خدای شخصی، آمیختن تعیّن‌ناپذیری مطلق و ضرورت خدای شخصی، باز می‌دارد. درنتیجه، در همان جایی که این همکار ما که نقش سخنگوییِ "نادوگانه‌گرایی آسیایی" را به‌عهده گرفته است، دست به افشای خدای زنده و شخصیِ یکتاپرستیِ یهودی ـ مسیحی ـ اسلامی به‌عنوان "نخستین مرحلهٔ مرگ خدا"[1] زده است، آری، درست در همین‌جاست که ما باید معنای نفی‌انگاری[2] را عوض کنیم و آن را در مسیر درست آن قرار دهیم.

به ما گفته می‌شود که این "نخستین مرحلهٔ مرگ خدا" حاصل اختلاط و معادل‌سازی میان مطلق و خدای شخصی است. به‌آسانی می‌توان پذیرفت که کار یزدان‌شناسی اثباتی، یزدان‌شناسیِ جزمی کلیسا که به کلّی به‌ظاهرگرایش دارد و از هرگونه سپر محافظ یزدان‌شناسی تنزیهی محروم است، یا خود خویشتن را از آن محروم می‌کند، همین‌گونه باید باشد.

شاید هم منظور دوست ما، ژرژ والن در مقالهٔ مورد بحث، درست همین جنبه از یزدان‌شناسی "رسمی" بوده است، ولی درعوض، وضع یزدان‌شناسی مبتنی بر حکمت الهی که بنیادش بر یزدان‌شناسی تنزیهی نهاده شده است، و به‌درستی به این معنا که مطلق و خدای شخصی، دو ذات متفاوت‌اند، توجّه دارد، از این لحاظ چگونه است؟

چون، آن یزدان‌شناسی که در باب "خدایِ غایب" که به گفتهٔ درستِ همکار فیلسوف ما که در این مورد، آشکارا به پاسکال[3]، کی‌یرکه‌گور[4] و بارت[5] استناد دارد، «موضوع نوعی دردِ هجران شکوفا و پربار در وجدان معذّب[6]» است، به تأمّل می‌نشیند، نوعی

---

1. Ibid., P. 285.
2. nihilitude
3. B. Pascal
4. Kierkegaard
5. Barth
6. conscience malheureuse

یزدان‌شناسی محروم از انوار حکمت الهی است. کسی که چنین می‌گوید، ای کاش به همین نکته‌ای که گفتیم، توجه می‌کرد ــ و به نظر ما، ناممکن می‌نماید که دست‌کم در نهان، بدان توجّه نکرده باشد ــ و درمی‌یافت که می‌بایست با ما هم‌صدا باشد و به کسانی چون ژان اسکات اریژن[1]، یاکوب بویمه، ابن عربی، ایساک لوریا[2]، و مانند اینان استناد کند.

واقع این است که مطلق، بیانگر آن جنبهٔ نخستین و ازلی که معمولاً از این واژه استنباط می‌شود، نیست. مطلق، اسم مفعولی است که وجودش نیازمند اسم فاعلی[3] است، یعنی نیازمند جذب شونده‌ای[4] است که مطلق را جذب[5] کند و از آن، نوعی مبرّا از هر صورتی[6] بسازد. اگر جذب‌شونده، مطلق را از هرگونه تعیّنی مبرّا می‌کند، مطلقِ برخاسته از خودِ همین تعیّن نیافتگی را هم باید زدود. این نکته، شاید بتواند بسیاری از سوءتفاهم‌ها را رفع کند.

برعکسِ آن برنهادی که می‌گوید برآمدن مفهوم خدای شخصی "ادیان صاحب کتاب" در سه گروه از ادیان ابراهیمی است که "نخستین مرحلهٔ مرگ خدا" را تشکیل می‌دهد، ما باید این برابر نهاد را پیش نهیم که مقابله با این "مرگ خدا" بدین معنا نیست که خدای شخصی را در مقابل مطلق فوق شخصی بزداییم، بلکه درک این نکته است که خودزاییِ خدای شخصی که از مطلق زاییده می‌شود، یعنی از تعیّن‌نیافتگی همین مطلق، مبرّا می‌شود؛ آری مسأله این است، نه "مرگ"؛ همین تولّد جاودانهٔ خداست. البتّه این در حکم باژگونگیِ تحلیل نمودشناسانه است.

از نظر ژرژ والن، مدرنیته "دومین مرگ خدا" خواهد بود یا دست‌کم، "رویدادی

1. Jean Scot Erigène
2. Isaac Louria
3. nomen agentis
4. absolvens
5. absolve
6. absolutum

ناشی از دومین مرگ خدا". مدرنیته، این خواهد بود که نفس بشری، با از دست دادن همیشگی امکان وجه سلبی که در کنه آن است و با نادیده گرفتن آن، در "فرایند فعّالی از تمامیّت‌گرایی" وارد می‌شود که به "سلطهٔ اصل فردانیّت‌پذیری" خواهد انجامید و وی می‌گوید این‌جاست که "تاریخ، مقام الهی پیدا می‌کند و آدمی، قالب جمعی".

اگر بگوییم درک مفهوم این سخنان و دنبال‌کردن منطقیِ تحلیلی که ژرژ والن به ما پیشنهاد می‌کند، برای ما دشوار است، امیدواریم که ایشان بر ما خرده نگیرند؛ چون قالبِ جمعی پیداکردنِ آدمی، به نظر ما، برعکس، مستلزم این است که رابطهٔ شخص، رابطهٔ "موناد" فردی، در همهٔ سطوح فرو بریزد.

درست هنگامی که نفس به عنوان نفس، هم‌چون پنداری واهی افشا می‌شود، ما نمی‌توانیم دریابیم که چگونه چنین نفسی می‌تواند در برابر جریان جمعی‌شدن[1] مقاومت کند، حتّی اگر فرض را بر این بگذارند که واهی بودن نفس به اعتبار مقایسه‌اش با یک خود فوق شخصی است!

هم‌چنین، برای آن‌که تاریخ، "مقام الهی" پیداکند، لازم است عوامل سازندهٔ این تاریخ و رویدادهایی که در آن جریان دارند، از ساحتی یگانه، در قالب نوعی تک‌ساحتی[2] ادراک شوند، یعنی از صافیِ نیهیلیسمی بگذرند که از پذیرش این ساحت ماوراءنگر شخص، بنابراین از ساحت هر یک از اشخاص، امتناع دارد؛ زیرا این نیهیلیسم، مشاهده‌گر آثاری از پیداییِ یک اصل واقعیّت رقیب در این ساحت است.

در این صورت، از چه لحاظ، آن یزدان‌شناسی موسوم به تنزیهی، به‌همین عنوان، سپر محافظی برای شخص در برابر نیهیلیسم است؛ هم سپر محافظ شخص خدا و هم شخص آدمی؟ و به‌تبع این پرسش، چگونه از شخصِ بدین‌سان محافظت شده، محافظی بر ضدّ نیهیلیسم می‌سازد؟ در این صورت، چه تفاوتی میان تجلّیِ[3] شخص جاودانهٔ

1. collectivisation
2. unidimensionalité
3. épiphanie

برخاسته از اصل یا سرآغاز[1] و تصدیق جزمی شخص الهی، تصدیقی که کورهٔ آزمون تنزیهی را نگذرانده است، وجود دارد؟

۳. یزدان‌شناسی تنزیهی و شخص‌گرایی

منظور از یزدان‌شناسیِ اثباتی[2]، نوعی از یزدان‌شناسی است که با تأمّل در مفهوم خدا، همهٔ صفات ذاتی، صفات عملی و کمالی را که به نظر وی، شایستهٔ مفهوم الوهیّت است، می‌پذیرد. هرگونه صفت بشری تا سر حدّ کمال خود، تعالی می‌یابد، و این همان است که راه تعالی[3] نامیده می‌شود. با این همه، این راه، کاری جز این انجام نمی‌دهد که صفات مختلف مخلوق را تعالی بخشد تا آنها را به خدا نسبت دهد. در این روش یکتاپرستی، این خطر قرار دارد که تسلیم بت‌پرستی‌ای شود که خود در جای دیگری از آن نالیده است.

یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی، برای پرهیز قاطع از این پرتگاه تشبیه خدا به مخلوق، هرگونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیّت، جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید؛ این روش، همان تنزیه یا راه نفی[4] است. این راهی است که وجه اعلای آن را در اسلام شیعی، چه شیعهٔ اسماعیلی[5] و چه شیعهٔ دوازده امامی می‌بینیم. منظور من در این‌جا، موعظهٔ امام هشتم در مرو است که قاضی سعید قمی، آن را به‌نحو درخشان و ستایش‌انگیزی تفسیر کرده است؛ من هم‌چنین به مکتب رجب‌علی تبریزی، و مکتب

---

1. Urgrund
2. Kataphatique
3. via eminentiae
4. via negationis

۵. نک:کشف المحجوب، ابویعقوب سجستانی، گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، ج ۱، تهران ـ پاریس، ۱۹۴۹. مؤلّف رساله در این‌باره بحث دقیقی را دنبال می‌کند. وی می‌گوید: «آفریدگار نه چیز است و نه نچیز، نه محدود و نه نامحدود، نه در زمان، و نه نا در زمان، و نه در مکان و نه نا در مکان، و...» به رسالهٔ کتاب الینابیع که ما آن را در سه رسالهٔ اسماعیلی از عربی ترجمه کرده‌ایم (گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، ج ۹) نیز نگاه کنید.

شیخی شیخ احمد احسایی[۱] و مانند اینها نظر دارم. در سنّت غرب، باید از یاکوب بویمه یاد کرد که به‌نظر من، مهم‌ترین نمایندهٔ این مکتب است. پس برای ساده‌تر کردن تبیین مطلب، اساساً به همین یاکوب بویمه خواهیم پرداخت.

هر آیین متافیزیکی که برای تبیین تامّ جهان می‌کوشد، خود را ناگزیر می‌بیند که چیزی را از هیچ[۲] بیرون بکشد، یا بهتر بگوییم، خود را ناگزیر می‌بیند که همه چیز را از هیچ بیرون بکشد[۳]؛ زیرا آن اصل خودآغاز که جهان از آن برمی‌خیزد و می‌باید تبیین‌کنندهٔ جهان باشد، به هیچ روی نباید از نوع آنچه این جهان در بردارد، باشد، و هم‌زمان با این، لازم است این اصل خودآغاز، در بردارندهٔ همهٔ آن چیزی باشد که برای تبیین وجود و ذات جهان و هرچه در آن است، ضرورت دارد. پس خودِ آن اصلِ خودآغاز، نمی‌تواند وجود یا بخشی از وجود باشد؛ زیرا بحث بر سر تبیین همین وجود است.

از این جنبه، آن اصل خودآغاز، نفیِ وجود است؛ پس این اصل، نسبت به چیزهای این جهان و نسبت به اندیشه، همانا مطلقاً تعیین نیافته است؛ این مطلق[۴]، نیستی است، ولی از سوی دیگر، همین نیستی باید رابطه‌ای با چیزهایی که از آن برمی‌خیزند، داشته باشد؛ یعنی لازم است نوعی شباهت[5] با چیزهایی که خود سرچشمهٔ آنهاست، داشته باشد. پس

۱. نک: هانری کُربن، در اسلام ایرانی: جنبه‌های روحانی و فلسفی، پاریس، گالیمار، ۷۲ـ ۱۹۷۱، ج ٤، نمایه، زیر عنوان توحید. دربارهٔ قاضی سعید قمی، مکتب شیخیّه، به فصولی که در همین مجلّد به این عناوین اختصاص یافته است، بنگرید. در باب رجب‌علی تبریزی نیز به منبع زیر، بخش فرانسه، مراجعه کنید:

Anthologie des philosophes iraniens, tome. I, PP 98-116.

نیز بنگرید به:

Philosophie iranienne philosophie comparée, Théhéran, Académie iranienne, de philosophie, 1977, Paris, Buchet-Chastel.

2. rien

۳. به اثرِ به یاد ماندنی زیر از کویره که هنوز هم فعلیّت خود را حفظ کرده است، نگاه کنید:

A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, PP. 303-305.

4. néant

5. similitude

این اصل خودآغاز باید، چنان‌که مرحوم الکساندر کویره[1] به‌نحوی عالی تحلیل می‌کرد، در عین‌حال ″همه″ و ″هیچ″ باشد. دو یزدان‌شناسیِ مورد بحث ما از همین‌جاست که ساخته می‌شوند؛ یزدان‌شناسی منفی (تنزیهی) و یزدان‌شناسی اثباتی، یا راه نفی (تنزیه) و راه تعالی.

پس در آغاز، یک نیستی دوگانه داریم، یک هیچ دوگانه، و از آن‌جا دو جنبه از نیهیلیسم؛ یکی به‌اصطلاح مثبت، دیگری نفیِ محض. یک هیچی داریم که همه چیز از آن برمی‌خیزد[2]. این، همان عدم ذات مطلق الهیِ برتر از وجود و اندیشه است، و یک هیچی که هیچ چیز از آن برنمی‌خیزد[3]، و همه‌چیز بر آن است که بدان برگردد و در مغاک آن فرو ریزد، و بنابراین، عدمِ پست‌تر از وجود و اندیشه است. ترس ما این است که به هنگام صحبت از نیهیلیسم، تفاوت این دو نوع نیستی، اغلب زیادی نادیده گرفته شود.

در سنّت نوافلاطونی، چه در نزد یونانیان و چه در بین سه شاخهٔ ابراهیمی، گرایش به این خواهد بود که تقدّم را به راه تنزیهی دهند، و راه اثباتی را تابع آن سازند؛ چرا که خود وجود، تابع مطلق است. همین چند لحظه پیش به این موضوع اشاره کردیم. بدون تقدّم دادن به تنزیه (یعنی به آن عدمی که همه چیز از آن برمی‌خیزد) تنها کاری که می‌توان کرد، انباشتنِ هر چه بیشتر صفات مخلوق (یعنی آن عدمی که هیچ چیز از آن برنمی‌خیزد) و نسبت دادن آنها به الوهیّت است. این‌جاست که یکتاپرستی در پیروزیِ خویش برمی‌افتد و به همان بت‌پرستی که بی‌صبرانه، خواستار پرهیز از آن بود، در می‌غلتد.

سرنوشت یزدان‌شناسی‌های تشریعی، هنگامی که از قلعهٔ یزدان‌شناسی تنزیهی بریدند و جدا افتادند، چنین بود و همین سرنوشت است که به نظر ما، ژرژ والن به حق بر آن تاخته است، ولی یزدان‌شناسیِ منفی در این‌جا، مطلقِ خودش را عَلَم می‌کند که به هیچ

1. A. Koyré
2. nihil a quo omnia fiunt
3. nihil a quo nihil fit

وجه، قرار نیست همه چیز را در آن داخل کنیم و در مغاک آن فروبریم (نیهیلیسم همین کار را می‌کند)، بلکه برعکس، همه چیز را باید از آن بیرون کشید و این، همان مطلقی است که همهٔ موجودات را در وجود نگاه می‌دارد.

خلاصه این‌که در یکتاپرستیِ ظاهرگرا به چنین ساختمانی از وجود که چنان یگانه است که گویی، همان یگانگیِ موجود است، برمی‌خوریم؛ ما پیش از این به چنین آمیختگیِ مرگباری اشاره کرده‌ایم، ولی رابطهٔ وجود با موجود، رابطهٔ مطلقِ تعیّن نیافته با خدای شخصی، در جهت معدومیتی که باید در مطلق جذب شود، در جهت بسیاری موجودهایی که باید در وحدتِ وجود به هم آمیخته شوند، نیست، بلکه در جهت همان وجه ایجابی[1] است که مطلق، اصل و سرچشمهٔ آن است[2].

به همین معناست که حکمت‌های الهی باطنی در اسلام که اوج آنها در حکمت الهی ابن عربی است، حدیث مشهور «گنجی پنهان بودم که می‌خواستم شناخته شوم، مخلوقات را آفریدم تا همه به وجودم پی ببرند» را فهمیده‌اند. آن نیهیلیسمی که ارزش اثباتیِ خدای شخصی را رو به‌انحطاط می‌برد، مثل این می‌ماند که نگذاریم گنج پنهان (مطلقِ تعیّن نیافته) با تعیّن خود آشکار شود، نگذاریم وجود در بسیاریِ موجودها، موجود شود.

من از ابن عربی نام بردم که حکمت الهی عارفانه‌اش بر محور تفاوت‌گذاری میان مطلق تعیّن نیافته و نشناختنی یا مستور[3] و رب[4] یا خداوندگار شخصی، خدای (ظاهر شده از طریق) وحی[5]، تنها خدایی که بشر قادر است از او سخن بگوید، چرا که خودش حدّ

---

1. Positivité

۲. نک: *Le paradoxe du monothéisme* نوشتهٔ خود ما که مطالب آن را در نوشتهٔ زیر به‌تفصیل بسط داده‌ایم:

Nécessité de l'angélologie (Colloque de l'Institut de philosophie de Tours, mai 1977), in Les Cahiers de l'hermétisme.

3. absconditum

4. Rabb

5. Deus revelatus

همبستهٔ آن است، نهاده شده است. در حکمت الهی اسماعیلی نیز وضع چنین است، چرا که نام‌الله در واقع به نخستین عقل [۱] در بارگاه عقول اطلاق می‌شود. از همین مقدّمه است رابطهٔ اِن سوف [۲] و ده سفیروط [۳] یا متاترون [۴] و کرّوبیانِ [۵] نشسته بر عرش در عرفان یهودی، یا اصولاً همهٔ عرفای بزرگ پروتستانی، مانند سباستین فرانک [۶]، والنتن وایگل [۷] و مانند اینها؛ زیرا از نظر همهٔ اینان، تنها در رابطه با ما، در رابطه با مخلوق است که ربوبیّت (الوهیّت) [۸] چون نیرو، توانمندی، اراده، کنش و مانند اینها ظاهر می‌شود.

مطلقاً تعیّن نیافته، تنها هنگامی به خدای وحی متعیّن که اقتضای راه تشریع [۹] است، تبدیل می‌شود که در رابطه با مخلوق که آن خدای وحی، خالقش باشد، درنظر گرفته شود. پس لازم است که مطلق از اطلاق خود خارج شود، و مخلوقی شخصی که خود او، شخصاً خدای آن است، بیافریند، و کیفیّت این امر چنان است که خدای شخصی به هیچ وجه، آن وجه سلبی آغازینی نیست که ما پیش‌تر شنیدیم در حکم "نخستین مرگ خداست"، بلکه به کلّی برعکس، زایش الهی است؛ زایشی که در این گذار از مطلق به شخص پیش می‌آید.

اگر بپرسیم «چرا این خروج باید باشد؟ چرا باید خالق را با موجود خلق شده، همبسته دانست؟»، بهترین پاسخ برای این پرسش را هم باید در آثار استثناییِ یاکوب بویمه یافت. آثار عظیمی که نشان‌دهندهٔ راز طلب وی است، پاسخ شخصیِ او به پرسشی است که گفتیم، و پاسخ دیگری هم جز پاسخ شخصی نمی‌تواند در کار باشد؛ زیرا تمامی یزدان‌شناسی بویمه، «تحلیلی از شرایط امکان شخص مطلق است»، یعنی مبرّا از بی‌تعیّنی

---

1. Intelligence
2. En-sôf
3. Sephiroth
4. Métatron
5. Chérubin
6. Sébastien Franck
7. Valentin Weigel
8. déité
9. via Positionis

مطلق آغازین، منزّه از ساحت مستور[1] (بالاتر می‌گفتیم: چون مطلق از هرگونه تعیّنی مبرّا شود، هنوز هم تعیّنِ مطلق بودنش باقی است که باید از آن هم مبرّا شود).

شایستگی الکساندر کویره در این بود که وی از معدود کسانی بود که توانست این جنبه را که متمایزکنندهٔ بویمه از همهٔ پیشینیان وی است که او دام‌هایشان را از سر راهمان برمی‌دارد، این جنبهٔ اساسی را درک کند، و این جنبه، از آن‌رو اساسی است که مورد استثنایی‌اش به ما کمک می‌کند آنچه را که موضوع ما و از خلال آن، موضوع شرایط لازم برای گفت‌وگوی ما را زیر سؤال می‌برد، دریابیم.

> آنچه بویمه، پیش از هر آیینی بدان باور دارد، آنچه می‌جوید، آنچه تمامی آیین او، معطوف به توجیه آن است، این است که خدا، بودی شخصی است، و حتّی بالاتر، شخص است، شخصی زنده، آگاه به خویشتنِ خود، شخصی عمل‌کننده، شخصی کامل.[2]

به واژه‌های به‌کار رفته در این نقل‌قول، دقّت کنید: «آنچه او می‌جوید...» خدای شخصی در آغاز، داده شده نیست، در پایانِ یک طلب است (مثل طلب جام مقدّس) که دیدارش دست می‌دهد. پس هیچ خلطی میان مطلق و خدای شخصی، خلطی که گویا شخص‌گراییِ غربی، مسؤول آن باشد و چنان‌که دیدیم، به‌عنوان سرچشمهٔ نیهیلیسم، عامل "مرگ خدا" اعلام گردد، درکار نیست.

این طلب دایمی با دو نیهیلیسم هم‌تراز تضاد دارد: از یک سو با نیهیلیسم برخاسته از یک یزدان‌شناسی اثباتی که موضوع اعتقاد جزمی خود را یک‌باره به مقام مطلق، به مقام ماورایی که هیچ چیزش را نمی‌توان جست‌وجو کرد، بالا می‌برد؛ و از سوی دیگر با نیهیلیسم برخاسته از یزدان‌شناسی منفی (تنزیهی) که گویا جز به تعیّن‌ناپذیریِ مطلق، گرایشی ندارد و گویا از یاد می‌برد که همان نیستی‌ای است که همه چیز از آن برمی‌خیزد (گنج پنهان در حدیث یاد شده). از هر دو سو با یزدان‌شناسی بدون تجلّی، سروکار داریم.

---

1. absconditum
2. Ibid., P. 315.

از این‌جاست که به دو نگرش پاینده در طول قرون تا روزگار خودمان پی می‌بریم که آیین عرفانی مایستر اکهارت (قرن چهاردهم) و حکمت الهی عرفانی یاکوب بویمه (۱۵۷۵ـ۱۶۲٤)[۱] دو نوع کلّی بارز آنها هستند. برای مقابله با دام‌های نیهیلیسم، کافی است همین دو مورد استثنایی را ملاحظه کنیم. در نزد هر دوی اینان، البتّه، به احساس عـمیق الوهیّت عرفانی، هم‌چون مطلق تعیّن‌نیافته، بی‌حرکت و حـرکت‌ناپذیر در جـاودانگـیِ خویش برمی‌خوریم، ولی از این‌جا به بعد، هر دو استاد از هم فاصله می‌گیرند.

از نظر مایستر اکهارت، ربوبیّت[۲] از خدای شخصی فراتر است و آنچه بـاید از آن درگذشت و فراتر رفت، همین خدای شخصی است؛ زیرا این تـعبیر در روان بشـری بـا تعابیر جهان و مخلوق همبستگی دارد. پس خدای بشری، فقط مرحله‌ای در سیر عارف است؛ زیرا این خدای شخصی، گرفتار محدودیت و سلبیّت، نبود[۳] و شدن است: «می‌شود و باز می‌شود»[۴].[۵]

"روان اکهارتی" بنابراین، در جست‌وجوی رها شدن از این خدای شخصی است تا گرفتار محدودیت‌های وجود، گرفتار نیستیِ محدودیت و تناهی، گرفتار هر آن چیزی که قادر به تثبیت آن است، نشود؛ پس این روان باید از خویشتنِ خویش هم رها شود تا در مغاک الوهیّت فرو رود، در ژرفنایی[۶] که به ذات خـود، هـرگز کـنه[۷] آن، دست‌یـافتنی نیست.

تلقّی و نگرش یاکوب بویمه به کلّی متفاوت است. او رهایی را در اثباتِ خود، در

---

۱. مرحوم کویره، این تضاد را در تحلیل کوتاهی به‌خوبی نشان داده است:

Ibid., P. 316 note 2.

2. Deitas = Gottheit

3. non-étre

4. Er wird und entwird

۵. بنا به ترجمهٔ فرخندهٔ کویره.

6. Abgrund

7. Nunc aetemitatis

تحقّق بخشیدن به منِ حقیقی، به "مثال"[1] ازلی خویش (که همان عین ثابت ابن عربی و همهٔ کسانی است که در حکمت الهی اسلامی از وی الهام می‌گیرند) می‌بینند. پس همه چیز مقلوب می‌شود؛ خدای شخصی نیست که مرحله‌ای به سوی ربوبیّت، به سوی مطلق تعیّن نیافته است، بلکه برعکس، همین مطلق است که مرحله‌ای به سوی کوْن، به سوی زایش جاودانهٔ خدای شخصی است.

یاکوب بویمه البتّه می‌پذیرد «که می‌شود و باز می‌شود»، ولی این برای او، بیانگرِ نیستِ نیست‌کننده، نیست‌کنندهٔ خدای شخصی، نیست. کاملاً برعکس، بیانگرِ نیستِ مطلق است که در گرایشش به آشکار شدن، به تعیّن‌پذیری (گنج پنهان!) در یک یگانهٔ اکنونِ جاودانه[2] (ewiges Nu) تمایز می‌پذیرد.

بدین‌سان به نوعی تاریخِ درون خدایی[3]، نه تاریخ به‌معنای جاری کلمه، بلکه به نوعی تاریخ آزاد از زمان، جاودانهٔ تمام و جاودانهٔ سراسر کامل[4] در تمامی صور و در تمامی مراحل خودزایی‌اش به عنوان خدای شخصی می‌رسیم. این خدای شخصی «هرگونه تمایز را در خود دارد (...) در حرکت است و حرکت در اوست.» پس آن تعیّنی که لازمهٔ شخص است، در این‌جا "خودآغاز" نیست؛ تعیّنی که دیگر، گرفتار معدومیت باشد، نیست، پیروزی‌ای است رویِ نیستی و از راه نیستی بر تعیّن‌ناپذیریِ خودآغاز.

آنچه بهرهٔ همهٔ ما از این میان می‌تواند باشد، همین است. بویمه با تشریح شرایطی که امکان تحقّق شخص مطلق را چونان پیروزی و غلبهٔ هیچِ ازلی (شرایطی که تمامی ساخت ارگانیسم الهی را تشکیل می‌دهند) میسّر می‌سازند، همانا خودِ جادّه‌ای راکه خدا از آن گذشته و هم‌چنان جاودانه می‌گذرد تا خود را تولید کند و خود را بسازد، شرح می‌دهد.

1. Idée
2. Nunc aetemitatis
3. Intradivine
4. simul tota

آری، این تاریخ جاودانِ درون خدایی تولید جاودانِ خدای شخصی، همان صورت ازلی است که روان بشری هم نمونه‌ای از آن را خود به تماشا می‌گذارد تا به مرتبهٔ شخص دست یابد. چرا؟ برای آن‌که صورت شخصیِ وجود «برترین صورت است، چون زمینهٔ تحقّق آشکار شدنِ خود است، و وجود تحقّق نمی‌یابد و آشکار نمی‌شود، مگر با تعیّن یافتن و آشکار شدن.»[1]

همین روابط‌اند که در نزد فیلسوفان ایرانیِ خودمان، در قالب تعابیری چون ظهور (آشکار شدن) تجلّی الهی[2]، مظهر (صورت متجلّی)، تشخّص (فردانیّت‌پذیری) بدانها برمی‌خوریم. با بیان این تعابیر، می‌توان زمینه‌ای کافی را برای یک بحث فلسفهٔ تطبیقی فراهم کرد.

از این‌جا، ما به وسایل راهبردیِ ضروری برای مقابله با خلاصهٔ نیهیلیسم[3]، نیهیلیسمی که امروزه، خود را به‌صورت غیرمذهبی‌اش در قالب لاادری‌گری یا جمع‌گراییِ تمامیّت‌خواه عرضه می‌کند، دست می‌یابیم. شخص‌گرایی فقط در استعداد غرب نیست؛ فقط جهان یونانی نیست که شخص‌گراست، جهان ایرانی هم همین‌طور است، و همهٔ افق‌های معنوی "ادیان صاحب‌کتاب" هم چنین‌اند. این شخص‌گرایی، سدّی است در برابر هجوم همهٔ نیروهای منفی و نابودکننده. جست‌وجوی خاستگاه‌ها و علل ناکامی‌ها و ناکارآمدی‌های این شخص‌گرایی، در این‌جا، بحث ما را به درازا خواهد کشاند.

خلاصه، من مورد یاکوب بویمه را به عنوان موردی از مثال کسانی گرفتم که هدف نهاییِ طلب‌شان در این جهان، موجودِ به هیچ وجه تعیّن نیافته[4] نیست (حتّی اگر این "موجود سراپا تعیّن نیافته" را در حکم آرمان آسیای سنّتی معرّفی کنیم) بلکه به کلّی

1. Ibid., P. 319.
2. théophanie
3. nihil a quo nihil fit
4. Ens nullo modo determinatum

برعکس، هدف نهاییِ طلب‌شان، موجود سراپا تعیّن‌یافته[1] است. در خارج از این حد «دیگر شخصی در کار نیست»، گفت‌وگو فقط، گفت‌وگوی "سایه"ها خواهد بود. این همان معنایی است که من برای موضوع پیشنهادیم می‌پذیرم، یعنی: یزدان‌شناسیِ تنزیهی، هم‌چون پادزهر نیهیلیسم؛ زیرا این یزدان‌شناسی منفی، اصالت‌دهندهٔ زایش جاودانهٔ شخص است.

پس بشر از راه محو شدن در الوهیّت، یا محو شدن در جمع که لنگهٔ غیرمذهبیِ موهوم آن است، از راه ترک موجودیّت خود به‌عنوان شخص که پایهٔ وجودی او در عالم وجود است، نیست که می‌تواند نقش خود را در جریان تجلّی الهی ایفا کند، بلکه برعکس با تحقّق بخشیدن به شخصی‌ترین و عمیق‌ترین جنبه‌های وجودی خویش است که می‌تواند به این مقصود برسد، یعنی بیانگر ذات الهی، تمثیلی از ذاتِ خدا و حامل ذات الهی باشد.

آن تضادّی که ما را در برابر انتخاب قرار می‌دهد، در دو قاعدهٔ لاتینی که ما آن‌ها را مدیون نبوغ فرانتس فن بادر[2]، تعبیرگر و مفسّر بزرگ بویمه‌ایم، به‌خوبی می‌تواند بیان شود:

> در برابر این برنهاد که هر تعیّنی، نفی است[3] (همین برنهاد است که ریشهٔ نیهیلیسم را در شخص‌گرایی می‌بیند)، بویمه به‌نحوی ضمنی، این اعتقاد را قرار می‌دهد که هر تعیّنی اثبات است.[4][5]

تمامی آنچه ما می‌کوشیم در این‌جا نشان دهیم، در تضادّ موجود میان این دو برنهاد جمع شده است. در این‌صورت، چه مسؤولیّت گذشته را به‌دوش بگیریم یا آینده را، در هر صورت، می‌توانیم با پرسش «نیهیلیسم کجاست؟» مقابله کنیم.

---

1. Ens determinatum omni modo
2. Franz von Baader
3. Omnis determinatio est negatio
4. Omnis determinatio est positio

۵. تعابیر لاتینی را مدیون کوبره (همان، ص ۳۱۹) هستیم که خود او از Fr. von Baader است.

٤. نیهیلیسم کجاست؟

در پاسخ این پرسش، اکنون می‌توانیم بگوییم نیهیلیسم در اصل فردانیّت‌پذیری که به‌عنوان خاستگاه نیهیلیسم متّهم شده بود، نیست. این اصل، برعکس، سنگر محافظ در برابر نیهیلیسم است، به‌شرط آن‌که آماج نیهیلیسم، نفس جامع[1] باشد، نه آن نفسی که بنا به عاداتِ بدمان، عادی[2] خوانده می‌شود. به عبارت دیگر، در از خودبیگانگیِ اصل فردانیّت‌پذیری است که نیهیلیسم ظاهر می‌شود، و آن هم به این دلیل که هر تعیّنی، نه‌تنها متضمّن وجه سلبی نیست، بلکه تعیّنی مثبت است؛ به دلیل این‌که صورت شخصی وجود، تعیّن برینِ آن است، و به این دلیل که آشکارشدگیِ برین آن است.

در این صورت، هر چیزی که در جهت لغو این آشکارشدگیِ برین می‌کوشد، یا تهدیدی از نیهیلیسم است یا عارضه‌ای از آن؛ و این تهدید، ممکن است زیر نقاب صور به ظاهر متفاوت پوشیده بماند، هرچند آن صور در باطن، همانند و همسان‌اند. می‌خواهم بگویم قهرمانی که درکتاب داستایفسکی، ″مستنطق اعظم″ نامیده شده است، لباس‌های متّحدالشّکل بسیاری داردکه می‌تواند هرکدام را که بخواهد به تن کند.

هشدار را در عوض، به عنوان مثال، در این چند خطّی که از یک روان‌شناس به روایتِ تئودور روزاک[3] نقل می‌کنم، باید یافت؛ روزاک با نقل بجای این سطور به ما توضیح می‌دهد که جامعیّت سلامت ذهنی یا سلامت ذهنی حقیقی «در هر صورت، دربردارندهٔ آن است که نفس عادی، این منِ دروغین که با واقعیّت اجتماعی از خودبیگانهٔ ما عالمانه انطباق یافته است، دستخوش انحلال شود؛ و این به معنای سر برکشیدن صور ازلی ″درونی″ میانجی توانمندیِ الهی، به‌معنای انجامیدن این مرگ به زایش و آفرینش دوبارهٔ نقش تازه‌ای از نفس است که من در آن، نشانه‌ای از وجود

1. ego intégral
2. normal
3. Théodore Roszak

عنصر الهی نیست، بلکه خدمتگزار آن است»[1].

هر یک از تعابیر این چند سطر بسیار فشرده را درست در ترازوی تعقّل خود بسنجیم. در اینها، بُرد یک تعلیم تشرّف‌آور وجود دارد که از ما می‌خواهد، نخست آن نفسِ مُثله شده با واقعیّت اجتماعی از خودبیگانهٔ خویش را بمیرانیم، تا دوباره به زایش یک منِ دوباره تولّدیافته، حامل بار امانت کارکردی الهی و لایق تحمّل و خدمتگزاری آن، برسیم. از این‌جا به بعد، ما حق داریم این پرسش اساسی را پیش بکشیم که «شخص چیست؟» این پرسشی است که به‌طور ضمنی، امروزه در بسیاری از پـژوهش‌هایی که گویی بی‌نظم و ترتیب‌اند، چراکه نومید هستند، مطرح می‌شود، ولی این پژوهش‌ها در عمل، تابع نظم موجود در این احساس قبلی‌اند که راز نهایی، یعنی ارزش نهان خودآگاهی شخصی را، به عنوان مثال، نباید در فلان آگاهی طبقاتی یافت، بلکه باید در آگاهی به آگاهی‌ای که آشکارکنندهٔ راز آگاهی است، دید.

من در ماه مه گذشته، این فرصت را داشتم که در همایشی که از سوی مؤسّسهٔ فلسفهٔ دانشگاه تور[2] برگزار شده بود، و موضوع آن، "انسان و فرشته" بود، شرکت کنم. طرح چنین موضوعی در روزگار ما، می‌تواند در حکم به چالش خواندن مسلّمات پذیرفته و مکتسب تلقّی شود. البتّه چنین موضوعی، درست برای آن‌که نوعی به چالش خواندن است، بیانگر آن راه پنهانی است که ما را به پاسخ پرسشی که پیش‌کشیدیم، می‌رساند: «شخص چیست؟» در این راه، من به فیلسوفان ایرانیِ خودمان که از مدّت‌ها پیش، بسیار مدیون‌شان هستم، متوسّل خواهم شد تا بگویم که این پاسخ به‌نظر من چگونه می‌آید، و بر همین اساس، به نظر من، پیام فلسفهٔ ایرانی در این همایش، سرانجام چیست.

من این پیام را با استناد به یک مفهوم بنیادی در انسان‌شناسی ایران مزدایی پیش از اسلام می‌یابم، و آن مفهوم "فْرَوَرتی" است (که وجه درستِ لفظ فروشی یا فارسی

---

1. Théodore Roszak, *Vers une contre-culture*, trad. Claude Elsen, Paris 1970. P. 68.

2. Institut de philosophie de l'Université de Tours

فروهر است). این واژه در آیین زرتشتی، بیانگر صورت ازلی آسمانی هر موجود نورانی، یعنی منِ برین آن، فرشتهٔ حامیِ آن است؛ چراکه جزئی از وجود اوست و حتّی از آن‌روکه لنگهٔ آسمانیِ آن است.

این مفهوم در شخص‌گراییِ زرتشتی، اهمیّتی بسیار بنیادی دارد؛ زیرا در حکم خودِ قانونِ وجود است که اَهورَه‌مزدا خودش، امهرسپندان و ایزد ـ فرشتگانش (در مورد مفهوم ایزد به مفهوم Dii-Augeli در نزد پروکلوس مراجعه‌کنید) نیز هرکدام فْرَوَرتی خودشان را دارند. همین فْرَوَرتی است‌که به شخص، ساحت حقیقی‌اش را عطا می‌کند. شخص بشری فقط در این ساحت آسمانی، در این ساحت مبتنی بر صورت ازلی، در این ساحت فرشته‌وار خویش، شخص است، ساحتی‌که قطب آسمانی اوست، قطبی‌که بدون آن، قطب زمینی ساحت وجودی بشر به‌کلّی بی‌قطب‌نماست، هرز می‌گردد و گمراه و خویشتن‌باخته است.

پس درام حقیقی، از دست دادن همین قطب، همین ساحت آسمانی خواهد بود؛ زیرا تمامی سرنوشت شخص، درگیر این درام است. و در همین‌جا هم هست‌که ما به درام زندگی غرب امروزین، غربی‌که نواحی وسیعی از شرق را دربرمی‌گیرد، و موضوع نشست‌های ما نیز در همان‌جاست، می‌رسیم[۱].

در این صورت، بر ما لازم است‌که ناقوس گردهمایی را در پیرامون این مفهوم کهن ایران زرتشتی به‌صدا درآوریم؛ زیرا ما معادل آن را، گرچه با نام‌های متفاوت، اندکی در همه‌جا باز می‌یابیم، چه در جهان ابراهیمی، چه در جهان یونانی[۲]. معادل کارکردی‌اش را

۱. به مطالعهٔ خودمان که پیش‌تر به آن استناد کردیم، نگاه کنید:

Le paradoxe du monothéisme

۲. به فهرست آثار زیر نگاه کنید:

Avicenne et le récit visionnaire, Terre céleste et corps de résurreoction, En Islam iranien..., *L' Archange empourpré*, etc.

نیز نک:

Gershon Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt amM., 1973, PP. 249-271.

در مفهوم هرمسیِ طبیعت تامّ که در فلسفهٔ سهروردی، اهمیّتی اساسی دارد و ابوالبرکات بغدادی نیز به‌نحو ستایش‌انگیزی، آن را تبیین کرده است، می‌بینیم.

مفهوم "شاهد آسمانی"، "شیخ الغیب" یا راهنمای شخصی پنهانی، در نزد نجم‌الدّین کبری، سمنانی و عزیز نسفی نیز اشاره به همین فْرَوَرتی ایران باستان دارد. در آیین اسماعیلیّه، همین مفهوم را به شکل نوری که در ماجرای تشرّف پیرو یا مرید به او می‌پیوندد، می‌بینیم که یادآور دقیق مفاهیم مانوی است (به فارقلیط[1] یا فرشتهٔ مانی پیامبر، بنگرید.)

همین فکرت را در ضمن، می‌توان در تصویر جسم لطیف، جسم اثیری معنوی، یا در تصویر پوشش آسمانی ("ترانهٔ مروارید" در پرده‌های توماس) یا در مفهوم تسلم[2] (یعنی صورت) در کبّال یهودی که در واقع، همهٔ اینها را که گفتیم، در یک‌جا جمع می‌کند، باز یافت.

در قواعدی چون "خویشتنِ خود را دیدن" یا "خویشتن خود را شناختن"، همین منِ آسمانی است که تجلّی می‌کند. چرا؟ برای آن‌که این صورت، صورت ازلی برینی است که بشر از روی آن آفریده شده، آینه‌ای است که خدا یا بهتر بگوییم فرشته‌اش، "فرشتهٔ صورت"[3][4] در آن بر بینشگران پدیدار می‌شود. همین فرشته است که به پیامبری پاسخ داده بود: لن‌ترانی (قرآن ۷/۱۳۹) و با این همه، ما گواهی او را به زیباترین صورت‌ها در دست داریم: رأیت ربّی[5].

---

1. Paraclet
2. Tselem
3. ange de la Face
٤. دربارهٔ "فرشتهٔ صورت" به بخش آخر مطالعهٔ ما با عنوان ضرورت فرشته‌شناسی نگاه کنید:
Le paradoxe du monothéisme
۵. به فصل آخر اثرمان با مشخّصات زیر و متون ترجمه شده در یادداشت‌های آن، بنگرید:
L' lmagination créatrice dans te soufisme d'Ibn Arabî, 2e èd., Paris, Flammarion, 1977.

خودِ جامع، شخص جامع، همین است، همین "دو تا بودگی"، همین یگانهٔ در عین حال دو[1] است. تلقّی مونادشناختی هر موناد بشری به‌عنوان جهان فشرده[2] بر پیش‌فرض همین کانون دوگانهٔ "فرشته و بشر" نهاده شده است؛ زیرا این کانون، برای جامع بودن خویش، باید هم‌قطب جهان آسمانی و هم‌قطب جهان زمینی، هر دو را در بر داشته باشد.

این، همان است که فیلسوفان سنّت سینوی، هنوز هم آن را با اصطلاح عالم عقلی، اصطلاحی که در لاتین به saeculum intelligibile برگردانده شده است، بیان می‌کنند. منظور از اصطلاح اخیر، فردانیّت معنوی در اوج خویش، یا تمامتِ یک "جهان معنوی"، یک "عیون"[3] است؛ اصطلاحی سینوی که به‌نحوی معنادار، نام‌گذاری عرفانیِ Eonsها (Aions) یا گوهرهای معنوی عرفان را زنده می‌کند[4].

پس خود جامع به‌تدریج بر آن است که به‌نوعی باشندهٔ هر وجهی از تعیّن[5] تبدیل گردد و بدین‌سان، آن مشیِ پژوهشی ویژه‌ای را که خواستار همانند ساختنِ آن با مطلق تعیین نیافته است، به کلّی زیر و رو کند. همین یادآوری سادهٔ موضع بویمه که پیش از این، بدان اشاره کردیم، کافی است تا به ما نشان دهد که تهدید نیهیلیسم در کجاست.

تهدید نیهیلیسم، درست در جایی واقعیّت می‌یابد که ساحت معنوی، ماورایی و فرشته‌سانِ شخص، گم شود، یعنی، خلاصه، فَرَوَرتیِ شخص که بدون میانجیِ نهادینه، ساحت آن جهانیِ وی را به او عطا می‌کند، از دست برود. هنگامی که این ساحت که اصل برینِ فردانیّت‌پذیری است، گم شود، هجوم نیهیلیسم آغاز می‌گردد. در این‌جا لازم نیست به تاریخچهٔ این موضوع بپردازیم. دیری است که این هجوم آغاز شده؛ این در واقع، تاریخ "بشرِ بدون فَرَوَرتی" است.

---

1. unus ambo
2. mundus concentratus
3. Aiôn

٤. به اثر زیر بنگرید:

H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*.

5. Ens omni modo determinatum

بی‌گمان از آن‌جا که زرتشتیان از کسانی‌اند که توانایی رویارو شدن با اهریمن دهشتناک را که اصل معدومیّت فعّال است، داشته‌اند، توانسته‌اند تهدید هجوم سلبیّت اهریمنی به این آفرینش اهورایی روشنایی را پیشاپیش احساس کنند. هر فرد در این هجوم، همهٔ فْرَوَرتی‌ها را به مددِ خویش خوانده است؛ بدون یاری آنان، گویا نمی‌توانسته است از سنگرهای آسمان دفاع کند؛ زیرا این از ویژگی‌های ذاتی اندیشهٔ ایران زرتشتی کهن است که خدای روشنایی به یاری تمامی یارانش نیاز دارد؛ چراکه تهدید دهشت‌آور است.

از این‌جاست که نوعی پیمان همبستگی شهسوارانه، میان خداوندگار فرد، یعنی مزدا و تمامی شهسوارانِ آسمانیش بسته می‌شود. هر دو طرف، همسنگران یک پیکار واحدند. فکرت این پیمان شهسوارانه، در همبستگی عرفانی رب و مربوب، خداوندگار و بنده، در نزد ابن عربی، و در هر جاکه نشانی از فتوّت (که در فارسی بدان "جوانمردی" می‌گویند) ظاهر می‌شود، پیداست.

در این جا، این پرسش پیش می‌آید که با محو شدن ساحت آسمانی شخص که همانا وجود شخص و فردانیّتِ بیرون وی را تشکیل می‌دهد، چه اتّفاقی می‌افتد؟ آنچه اتّفاق می‌افتد، گسستن پیمان و گسیختن تعهّد متقابل است. در این‌صورت، تمامی مناسبات موجود میان خدا و بشر، دگرگون می‌شوند. این مناسبات، دیگر مناسباتی همبسته که در پیکاری واحد، مدافع هم باشند، نخواهند بود و به مناسباتی تقابل‌جویانه، چونان مناسبات خدایگان و برده، تبدیل خواهند شد. یکی از دو طرف باید نابود شود. از دیدگاه پرومته‌ای، آتش مقدّس به زور ربوده خواهد شد، درحالی که از نظرگاه بینش مزدایی، موجودات بشری، پاسداران این آتش مقدّس‌اند که امانتی از جانب نیروهای آسمانی در دست آنان بوده، و آن بینش پرومته‌ای، برای آن‌که به مقاصد خود برسد، همهٔ شکل‌های ممکن مستنطق بزرگ را به خود خواهد گرفت.

به اتّکای خود اندیشیدن، به ابتکار خود، کار شخصی انجام دادن، آزادانه جرأت

ورود در ماجرای پرومته‌ای را داشتن، کاری است که بسیاری از افراد بشر، شاید بخواهند خود را از آن معاف بدارند. این‌جاست که مستنطق بزرگ، وظیفهٔ آنان را به‌عهده می‌گیرد، به شرط آن‌که آنان از حقّ خویشتن بودنِ خویش صرف‌نظر کنند. در همین راستا، حتّی مانع از این خواهند شد که فردیّت بشری در ذات خود، عنصری فطری و نهادی داشته باشد. خواهند گفت همه چیز این فردیّت، چیزهایی است که از محیط‌زیست، از جریان نیرومند تعلیم و تربیتی که وی را بار آورده است، گرفته شده است.[1]

چگونه می‌توان خودِ خویش بود، درحالی که خودِ خویش به نیستی انجامیده است؟[2] بدین‌سان است که معدومیت با سر در جهان تقدّس‌زدوده فرو می‌رود. بشر، در نبود شخص خودش که از این پس به نیستی انجامیده است، چگونه خواهد توانست هنوز هم با خدایی دیدار داشته باشد که در او تشخّص می‌یابد؟ برای او، دیگر راهی جز این باقی نمی‌ماند که دعا کند تا این خدا، وجود خارجی داشته باشد.

این‌جاست که تمامیِ صور لاادری‌گری، چیره و فرمان‌های قاطع لاادری‌گرانه به‌عنوان نشانه‌های پیروزی نیهیلیسم ظاهر خواهند شد؛ و این، بیانگر واقعیّتِ وجودی است صرفاً محدود به جهان آزمون، بیانگر حقیقتِ شناختی است محدود به اندریافت‌های حسّی و قوانینِ مجرد فهم؛ خلاصه، محدود به تمامی آن چیزهایی است که بر جهان‌بینی موسوم به علمی و عینی حاکم است؛ و از این‌جاست که واقعیّت رویداد هم، محدود به رویدادهای پیش‌آمده در تاریخ خواهد شد، چندان‌که دیگر، راه‌گریزی برای فرار از دوراههٔ "اسطوره یا تاریخ" وجود نخواهد داشت؛ زیرا بشر، دیگر، توانای آن نیست که احساسی قلبی از "رویدادهای آسمانی" داشته باشد.

در آغاز این سخن، گفتیم که همهٔ ایدئولوژی‌های حاکم امروزیِ ما، صورت عرفی یافتهٔ دستگاه‌های الهیّاتی گذشته‌اند که در پیروزی خود از پا درآمده‌اند. منظور ما، این

---

۱. مگر تا این‌جا پیش نرفتند که بگویند کروموزوم‌ها از اختراعات فاشیست‌ها هستند؟

2. Alexandre Zinoviev, *Les hauteurs béantes, Lausanne, L' Age d' homme*, 1977.

بود که حلول به‌معنای الهی کلمه به‌صورت حلول در معنای اجتماعی یا اجتماعی ـ سیاسی درآمده است. از این‌جا به بعد، دیگر، فقط نفسِ فکرت این حلول است که بیانگر وخامت آثار و عواقب آن است. گویی برای اعتقاد جزمی رسمی، دیگر امکان این نبوده است که تعادل تناقض‌دار میان طبع بشری و طبع الهی را هم‌چنان سرپا نگاه دارد. گویی لازم بوده است که یا عنصر بشری، عنصر الهی را نابود کند یا آن‌که عنصر الهی، آه از نهاد بشری برآرد. مونوفیزیسم یا اعتقاد به گوهر واحد در حلول عیسی از همین مقولهٔ اخیر است و می‌توان گفت پدیدهٔ اجتماعی شدن و توتالیتاریسم برخاسته از آن، هر دو، چیزی جز شکل وارونهٔ همین اعتقاد نیستند[1].

همهٔ اینها از نتایج ناکامی و نابودی شخص‌گرایی‌اند که می‌خواهند خودِ آن را به عنوان عامل نیهیلیسم به ما معرّفی کنند. عکس قضیّه است که حقیقت دارد. پس بر ماست که در مقابل این واقعیّت نیست‌کننده، و بنابراین به‌عنوان رقیبی در مقابل نیهیلیسم، اصل واقعیّتِ رقیبی را برپا داریم، یا کاری کنیم که دوباره برپا شود و دوباره به کار بیفتد.

۵. به دنبال اصل و واقعیّتی که رقیب نیهیلیسم باشد

این اصل را درست بر مبنای گفت‌وگویی که در ساحت اعتقاد به شخص جامع، مستتر است، گفت‌وگویی که باید میان قطب آسمانی و قطب زمینی‌اش، یعنی به زبان ایرانیان، میان فْرَوَرتی (یا فرشته) و روان صورت گیرد، می‌توان یافت. از آن‌جا که بازگشت هجوم‌آمیز معدومیتِ نیست درگسستِ ناگهانیِ همین دو قطبیّت امکان‌پذیر است، بر ماست اصل واقعیّتی را بنا نهیم یا احیا کنیم که همین برگشت[2] را ناممکن کند؛ برگشتی شوم که هم زاییدهٔ آمیختگیِ خدای شخصی با مطلق تعیّن نیافته، و هم زاییدهٔ عرفی‌شدن مطلق تعیّن‌نیافته در سطح حلول به معنای اجتماعیِ کلمه است.

---

۱. به اثر ما با عنوان *Le paradoxe du monothéisme* و فصل Christos Angelos بنگرید.

2. inversion

"راز رازها" (که در آیین اسماعیلیّه و عرفان اسلامی، غیب الغیوب خوانده می‌شود) خودمتجلّی[1] است. چنان‌که در نزد بویمه و ابن عربی دیدیم، به ذات خود بر آن است که بر خود جلوه‌گر شود. فکرتِ این تجلّی خودبه‌خود، حدّ دومی را هم پیش می‌نهد؛ حدّ کسی که تجلّی برای اوست. پس میان این خودزایی که سبب می‌شود تا مطلق الهی، هم‌چون خدای شخصی بر خویشتن تجلّی کند، میان این تاریخ درون خدایی و تاریخ روانی که از فشارها و سرکوب‌های بیرونی کنده می‌شود تا سرانجام، آن "مثال"[2] جاودانه‌ای که همانا راز شخص یگانهٔ اوست، شکوفا شود، خودبه‌خود، نوعی همبستگی وجود دارد.

این همبستگی، رشتهٔ نوعی هم‌وابستگی و نوعی همبستگی متقابل را میان دو حدّ مورد بحث گره می‌زند، چندان‌که یکی از دو حد، بدون دیگری نمی‌تواند به هستیِ خود ادامه دهد. کافی است یکی از دو حد نابود شود تا حدّ دیگر، طعمهٔ نیست گردد. میانِ "مرگ خدا" و مرگ بشر، رابطهٔ متقابل برقرار است. ما از پیمان همبستگی شهسوارانه‌ای که نخستین فکرتش را در فتوّت آسمانی ایران زرتشتی کهن می‌بینیم، سخن گفته‌ایم، ولی پرسیدنی است که اندریافت این دو قطبیّت، منوط به چه سنخ از حقیقت و چه سنخ از واقعیّت، یعنی چه نوع از شناسایی است، و این شناسایی در چه منطقه‌ای از جهانِ وجود است که پیش می‌آید و جای خود را دارد؟

قضایایی که از یزدان‌شناسی تنزیهی که هنوز از آزمون یزدان‌شناسی تنزیهی نگذشته است، برمی‌آید، و نیز قضایای برخاسته از جامعه‌شناسیِ جانشینِ یزدان‌شناسی شده، آن هم در حالتی که فلسفه، پس از آن که تصوّر می‌شد خدمتگزار یزدان‌شناسی است، خدمتگزار جامعه‌شناسی باقی می‌ماند، آری، این قضایا، همگی شکلی دارند که به صورتِ اصول جزمی[3] اند، یعنی به‌صورت قضایایی اثبات شده، یک بار برای همیشه

1. manifestativum sui
2. Idée
3. dogmes

متصوَّر شده، و درنتیجه به‌صورت قضایایی که به عنوان مرجع و در قالبی یک شکل، هرکس، وادار به قبول آنها می‌شود. معتقدان به جزم، جایی برای گفت‌وگو باقی نمی‌گذارند، و آنچه هست، درگیری است.

در عوض، حقایقِ اندریافته به عنوان عناصر سازندهٔ این نسبتِ هر بار یگانه میانِ خدای متجلّی هم‌چون شخص (که درتورات، فرشتهٔ صورت گفته شده) و شخصی که این خدا با تجلّی خویش بر وی، او را به مقام شخص برمی‌کشد، آری این نسبت، نسبتی از بنیاد، وجودی[1] است، و نه به هیچ روی جزمی. این نسبت نمی‌تواند به صورت جزم[2] بیان شود، بلکه به‌صورتِ dokêma بیان می‌شود. این هر دو واژه، از فعل یونانی dakéo مشتق می‌شوند که در عین‌حال پدیدار شدن، نمایان شدن، و باور داشتن، اندیشیدن و پذیرفتن معنا می‌دهد. dokéma بیانگر پیوند هم‌وابستگیِ موجود، میان صورت آنچه تجلّی می‌کند و کسی است که تجلّی برای او انجام می‌گیرد. مقصود از dokêsis یونانی، بیان همین همبستگی متقابل است.

بدبختانه، عادات مألوف قرن‌ها تاریخ جزمیات در غرب، سبب شده است که اصطلاح مظهریّت[3] را هم که مترادف با خیالین، ناواقع، و ظاهری است، از همین ریشه بگیرند. این‌جاست که باید معنای نخستین را دوباره زنده کرد؛ مظهریّت، در واقع، نقد یزدان‌شناختی یا بهتر بگویم، تئوسوفیکِ معرفت دینی است؛ نقدی که با پرسش از عناصر دیدنی برای مؤمن، ولی نادیدنی برای نامؤمن، در باب طبیعت و علل این دیدنی بودن به تحقیق برمی‌خیزد؛ طبیعت و عللی که می‌خواهد بگوید رویداد پیش‌آمده که عبارت از آن همبستگیِ موردبحث ماست، جایش نه در جهان اندریافت[4] است، نه در جهان انتزاعی فهم. پس جهان دیگری لازم داریم که از لحاظ هستی‌شناسی، این رابطه را

1. existentielle
2. dogma
3. docétisme
٤. اندریافت را به تبعیّت از بوعلی سینا (در رسالهٔ رگ‌شناسی) به‌معنای دریافت حسّی به کار می‌بریم.ـ م.

بتوان با مشروعیّت کامل به آن نسبت داد؛ رابطه‌ای که منطقی، مفهومی و جزمی نیست، بلکه رابطه‌ای است مبتنی بر تجلّیِ الهی، در بردارندۀ رئالیسمی بینش‌دار که در آن ظاهر[۱] به پیدایی[۲] تبدیل می‌شود.

این جهانِ میانی[۳]، همان است که از قرن‌ها پیش، مشغلۀ خاطر این همه از فیلسوفان ایرانی را، از سهروردی (وفات ۱۱۹۱ م) گرفته تا ملّاصدرای شیرازی (وفات ۱٤٦۰ م) و تا روزگار ما، سیّد جلال‌الدّین آشتیانی تشکیل می‌دهد. این، جهانی است میانجیِ عالم عقل و جهانِ اندریافت که با نام عالم مثال[۴]، نه مثال محسوس، بلکه مثال متافیزیکی نامیده می‌شود.

من این مفهوم را به‌همین دلیل، با استفاده از اصطلاح لاتینیِ Mundus Imaginalis به عالم مثال[5] ترجمه کرده‌ام تا آن را از پنداره[۶] یا عالم موهوم که با ناواقع، همانند دانسته می‌شود، متمایز کنم؛ چراکه اگر چنین نمی‌بود، دوباره در مغاک لاادری‌گری که عالم مثال باید برعکس، ما را از آن محفوظ بدارد، درمی‌غلتیدیم.

این جهان که «در آن اجسام، روحانیّت می‌یابند و ارواح، جسم پیدا می‌کنند» در ذات خود، جهان اجسام لطیف است، جهانِ نوعی مادّۀ روحانیِ اثیری، آزاد از قوانین مادّۀ فسادپذیر عالم خاکی، ولی نه ازگستردگی در فضا (گستردگی جامدات ریاضی) که از تمامی غنای کیفی جهان محسوس به حدّ اعلا، گیرم در حالتی فسادناپذیر، برخوردار است. این جهان میانی، جایگاه رویدادهای شهودی، بینش پیامبران و عرفا، جایگاه رویدادهای معادشناسانه است. بدون این جهان میانی، رویدادهای مورد بحث، دیگر جایگاهی ندارند.

---

1. apparence
2. apparition
3. intermonde
4. monde de l'image
5. monde imaginal
6. imaginaire

همین عالم مثال، بنابراین، راهی است که ما از طریق آن، می‌توانیم از قشریّت[1] که "مذاهب دارای کتاب"، همواره در وسوسهٔ تسلیم شدن به آن بوده‌اند، پرهیز کنیم. این جهان، همان تراز هستی‌شناختی است که معنای روحانی وحی‌ها در آن‌جا به معنای قشری تبدیل می‌شود؛ زیرا در این تراز است که ما به اندریافتی قدسی[2] یا به نوعی آگاهی قدسی از موجودات و اشیاء می‌رسیم، یعنی به نقش تجلّی‌گونهٔ آنها پی می‌بریم؛ زیرا عالم مثال نمی‌گذارد که تمثال[3]، یا دقیقاً تصویر متافیزیکی را با بت[4] اشتباه کنیم. اگر این جهان میانی نباشد، ما محکوم به آنیم که فقط به حلول در تاریخِ تک‌ساحتیِ رویدادهایِ آزمونی پایبند باشیم. "رویدادهای آسمان" (زایش الهی و تولّد روان، به عنوان مثال) دیگر به ما مربوط نمی‌شوند؛ چراکه ما، خود دیگر نگاهی به سوی آنها نداریم.

در این صورت، از نظر من، بارزترین نشانهٔ نیهیلیسمی راکه ما امروزه طعمهٔ آنیم، در تمامیِ آن مناطقی از اندیشه و آگاهی باید دید که در برابر دوگانه‌گرایی به شیوهٔ دکارت (در تقابل گذاشتن جهان اندیشه با جهان گستردگی مادّی) از پا درآمده و قادر به خروج از آن نیستند. تأثیر این دوگانه‌گرایی به حدّی است که دریافتِ جسمی روحانی[5] و مادّه‌ای روحانی[6] را برای ما، اگر نگوییم ناممکن، باری چندان دشوار می‌کند که جستار خجولانهٔ ویلیام جیمز[7] در این‌باره، و سپس جستار پهلوانانه‌تر برگسن[8] در همین زمینه، در زمان خودشان، همه را تا حدود زیادی برافروخته کرد.[9] حداکثرش این بود که مردم‌شناسان از این قضیّه به عنوان یک تلقّیِ "بدوی" سخن می‌گفتند و حال آن‌که بحث بر سر یک تلقّیِ

---

1. littéralisme
2. Sacramentelle
3. icône
4. idole
5. corps spirituel
6. matière spirituelle
7. W. James
8. H. Bergson
۹. به مطالبی که کویره یادآوری می‌کند، بنگرید: همان، ص ۱۱۳، یادداشت ۳.

"بدوی" به معنایِ مردم‌شناختیِ آن نیست، بلکه سخن بر سر نوعی از تلقّی است که از دیدگاه هستی‌شناسی، تلقّیِ ازلی است.

من گمان می‌کنم از آن روزها تاکنون، اوضاع عوض شده است. افزون بر بسیاری از پژوهش‌هایی که در این مرزگاه موسوم به قلمرو روان[1] انجام گرفته است، فلسفه به سهم خود، کوشیده است تا از این دو راهۀ زاییدۀ فلسفۀ دکارت دراَمان بماند.

پس وقت آن فرارسیده است که ما، نه فقط به مقایسه، بل بهتر از آن به هماهنگ کردنِ کوشش‌های همگرای کسانی چون یاکوب بویمه و ملّاصدرای شیرازی بپردازیم و بدین‌سان، نوعی متافیزیک خیال فعّال که اندام خاصّ جهان میانیِ اجسام لطیف و مادّۀ روحانی یا ساحت چهارم[2] است، پدید آوریم. تشدید امر حضور داشتن در جهان خارج[3]، به‌نحوی که ملّاصدرا در متافیزیک خود، مبلّغ آن است، عامل برکشیدن پایگاه جسم و رساندنِ آن به حدّ جسم روحانی، حتّی جسم الهی می‌شود.

اندام لازم برای این جهش[4]، این زایش جسم روحانی، در نزد بویمه و ملّاصدرا، هر دو، نیروی تخیّل یا همان برترین استعداد جادوییِ Imago-Magia است؛ زیرا این نیرو، خودِ روان است که از "طبیعت تامّ" خویش، از قطب آسمانیش، "جان گرفته" است. بنابراین، اگرچه یکی از جنبه‌های ویرانگر نیهیلیسم به نظر ما در "افسون‌زدایی"[5] این جهان که فقط به حدّ تحصّل سودمندانۀ بی‌مقصود ماورایی‌اش کاهش یافته است، نمودار می‌شود، اکنون به‌خوبی می‌بینیم، سدّی که در برابر چنین نیهیلیسمی برافراشته می‌شود، ما را به کجاها کشانده است.

من در کتاب‌هایم از متافیزیک عنصر مثالی و از جهان میانجی بسیار سخن گفته‌ام که

---

1. psi
2. quarta dimensio
3. exister
4. transmutation
5. Entzauberung

به نظرم می‌رسد از عناصر ذاتی پیام فعلی فلسفهٔ ایران باشد، و بنابراین در این‌جا بیش از این بدان نمی‌پردازم.[۱] اگر لازم باشد، باید سخنرانیِ دیگری در همین زمینه داشته باشم. پس دوباره به تکرار آنچه گفته‌ام، برنمی‌گردم، بلکه می‌خواهم سخنانم را با یادآوری یک نکته به پایان برسانم.

در موضوع بحث همایش فعلی، تأثیر جهانگیر غرب و این‌که با وجود چنین تأثیری، آیا امکانی برای گفت‌وگو با تمدّن‌های موسوم به سنّتی باقی می‌ماند یا نه، پیش کشیده شده است. من در تحلیلم کوشیدم تا آن پدیدهٔ ازلی راکه به کمک آن، می‌توان گناهکاری‌ای راکه غرب متّهم به آن است، چراکه بار مسؤولیّت نوعی "ماتریالیسم"، در مقابل "اصالت معنویّت" شرق را به گردن وی می‌نهند، جابه‌جا کرد، مشخّص کنم.

منظورم، القای این فکر بودکه گناهکاریِ مورد بحث از آن چیزی که باید ذات غرب را تشکیل دهد، برنمی‌خیزد، بلکه ناشی از خیانتی است که دقیقاً نسبت به ذات غرب صورت گرفته است. در حال حاضر، تضادّ میان شرق و غرب در معانی جغرافیایی یا قومی این دو واژه، دیگر منسوخ شده است؛ زیرا نه آن چیزی که "ماتریالیسم" نامیده می‌شود، نه آن چیزی که آن را "اصالت معنویّت" می‌خوانند، هیچ‌کدام در انحصار کسی نیست. وگرنه آن پدیده‌ای که امروز "غرب‌زدگیِ" شرق نامیده می‌شود، توجیه‌پذیر نخواهد بود. خلاصه، آیا مسؤول این "غرب‌زدگی" غرب است؟ آیا نمی‌توان گفت خودِ شرق، مسؤول آن است؟

باری، همهٔ ما، از شرقی و غربی، با هم با مسایل واحدی روبه‌رو هستیم. در این‌صورت، واژه‌های شرق و غرب باید معنای دیگری جز معانی جغرافیایی، سیاسی یا

---

۱. به آثار زیر بنگرید:

En Islam iranien..., tome IV; L' Archange empourpré

کتاب اخیر، مجموعه‌ای از ۱۵ رساله از سهروردی است که از فارسی و عربی ترجمه شده‌اند؛ در ضمن به فهرست کتابی که ما دربارهٔ ابن عربی نوشته‌ایم هم بنگرید:

L´ Imagination crétrice dans te soufisme d'Ibn 'Arabî, 2e èd., Paris, Flammarion, 1977.

قومی داشته باشند؛ زیرا چنان‌که هجونویسی نوشته است که ″رم دیگر در رم نیست″ شاید این را هم بتوان گفت که شرق دیگر در شرق نیست. منظور ما هم از این شرق، شرق به‌معنای متافیزیکی کلمه است که موردنظر فیلسوفان ایرانی پیرو سنّت بوعلی و سهروردی بوده و آنها بدان باور داشتند. آن شرق، همان عالم قدسی، همان قطب آسمانی است که تمامتِ شخص بشری بدان وابسته است. آنان‌که این قطب را از دست می‌دهند، ولگردانِ غربِ در نقطهٔ مقابل ″شرق″ به معنای متافیزیکی کلمه‌اند، خواه از لحاظ جغرافیایی شرقی باشند یا غربی.

موضوع امکان گفت‌وگو هم در همین‌جا نهفته است. آیا دلمان می‌خواهد دست به دست هم دهیم و همه با هم به جست‌وجوی این قطب آسمانی که سازندهٔ ساحتِ تامّ شخص بشری است، برخیزیم؟ گفت‌وگو به‌معنای حقیقی کلمه، جز میان اشخاصی که گرایش واحدی به ساحت معنوی واحدی داشته باشند، ممکن نیست (و این هیچ ربطی فی‌المثل به این‌که به یک نسل تعلّق داشته باشیم، ندارد). این ساحت تامّ شخص بشری را در تعالیمی چون تعالیم یاکوب بویمه می‌توان یافت. گفتیم ″گرایش واحد″، زیرا این ساحت تامّ شخص بشری هنوز وجود ندارد.

این ساحت فقط در پایان یک فرایند تحقّق یافت، فرایندی که نه‌تنها شخص بشری را به همانند شدن موهوم با مطلق فوق شخصی هدایت نمی‌کند، بلکه فرایندی را که طیّ آن مطلق، مستور، خود به عنوان شخص الهی پدید آمده است، در وی به سرانجام می‌رساند؛ زیرا مطلق، چهره (یا صورت) ندارد، تنها شخص است که چهره‌ای دارد و امکان چهره به چهره شدن را پدید می‌آورد، و در همین چهره به چهره شدن است که پیمان همبستگی شهسوارانه (فتوّت) بسته می‌شود.

کشاندن آنچه مطلق نامیده می‌شود، در فراز و نشیب‌های سرنوشت بشری، نوعی گمراهی است. در عوض، خدای شخصی و هم‌صحبت او به نظر ما، هم‌چون شرکای تقدیری واحد آمده‌اند. در این صورت، این خدای شخصی که جز با خیانت هم‌جواب

خویش نمی‌تواند بمیرد، به حادثهٔ بشری، معنای حقیقی‌اش را عطا می‌کند؛ و معنای عمیق سخنی که در یکی از فرقه‌های معنوی مشهور غرب، یعنی مورمون‌ها جاری است و می‌گوید: «هرچه هستید، خدا چنان بوده، هر چه خدا هست، شما چنان خواهید شد» همین است و بس. در این صورت، ما دیگر، هم‌صحبتان یک گفت‌وگو نخواهیم بود، ما خودِ آن گفت‌وگو خواهیم بود.

اشارات مقدّمهٔ *حکمت‌الاشراق* سهروردی[1]

ترجمهٔ فاطمه ولیانی

تأثیری که سهروردی تاکنون بر تفکّر اسلام ایرانی اعمال کرده، عمدتاً از طریق کتاب حکمت‌الاشراق بوده که در آن، طرح و هدف شخصی خود را به‌بهترین وجه روشن کرده است. مرجع این بررسی، چاپ انتقادی ما از متن عربی این اثر بوده است. به‌علاوه از شرح مفصّل شهرزوری و قطب‌الدّین شیرازی (قرن هفتم ق)، متن فارسی اثر و شرح فارسی آن که محمّد شریف بن هروی (قرن دهم ق) به‌دست داده و نیز تعلیقات ملّاصدرای شیرازی (قرن یازدهم ق) که خود به‌تنهایی اثری بدیع و درخور توجّه است، بهرهٔ فراوان بردیم. بدین‌ترتیب، تطوّر سنّت اشراقیون را در خلال قرون، با عنایت به جزئیات آن، پی‌گرفتیم.

مقدّمهٔ کلّی اثر، مادّهٔ لازم را برای سه زمینهٔ پژوهشی فراهم می‌کند. آنچه در وهلهٔ اوّل، توجّه را به خود جلب می‌کند، این است که سهروردی در این مقدّمه، نظر شخصی‌اش را دربارهٔ آثار پیشین خود، معنویت آن عصر و هدف مورد نظرش، یعنی زنده‌کردن

۱. برگرفته از کتاب خرد جاودان، جشن‌نامهٔ استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، به کوشش علی‌اصغر محمّدخانی و حسن سیّد عرب، نشر فرزان، تهران، ۱۳۷۷.

حکمت ایرانیان باستان در اسلام که خود می‌داند نخستین کسی است که آن را مطرح کرده، بازگو می‌کند. زمینهٔ مذهبی و معنویی که در این‌جا مبنا و نقطهٔ آغاز بررسی ما را تشکیل می‌دهد، همان تعابیر و برداشت‌های سهروردی است.

هدف او در احیای حکمت نوری که به دلیل اشراقی بودن، شرقی است و به‌دلیل شرقی بودن، اشراقی (در قاموس سهروردی، اصطلاحات اشراق و شرق، اشراقی و مشرقی معادل‌اند)، ما را بر آن می‌دارد تا پیش از هر چیز در جستجوی آن تبار معنوی باشیم که او برای خود قایل بوده است؛ این‌که او آیین خود را در پیوند با کدام آراء قرار می‌داده است و از آن سنّت فکری که این آیین را نشأت گرفته از آن می‌دانست، چه برداشتی در ذهن داشته است. در این سنّت، افلاطون و زرتشت هر یک سرچشمهٔ جریانی فکری بودند که حکمت اشراق می‌خواست آنها را در بستری واحد پیوند دهد.

اجمالاً می‌توان گفت سهروردی، سنّتی فکری را درنظر دارد که سرمنشأ آن هرمس، پدر حکما بود و در هرمتیسمی تداوم یافت که نمایندگان آن، از سویی حکمای قدیم یونان و از سوی دیگر، ایرانیان باستان (خسروانیون) بودند و بعضی از نخستین صوفیان نیز همان راه را پی گرفتند. شارحان در تثبیت اطّلاعات جالبی که درواقع، دارایی مشترک زمانشان است، سهیم‌اند؛ اطّلاعاتی که ما را از تلقّی آن عصر از حکمای قدیم یونانی و ایرانی (جاماسب، فرشوشتر، زرتشت و...) باخبر می‌کند.

مضمون دیگری که در مقدّمه از آن بحث می‌شود، نظریّه‌ای عمومی دربارهٔ تمثیل و تمثیل‌گرایی است که برای درک این امر که سهروردی بر چه مبنایی آیین نور و ظلمت ایران باستان را دوباره ارزیابی و طرح کرد، ضروری است. سهروردی این نظر را که به زعم او اساس حکمت ״شرقی״ یعنی ایرانی (قاعدة الشرق) است، هم‌چون تمثیل و تعبیر تمثیلی از تمایزی که فلاسفه، میان ضرورت بودن و ناتوانی از بودن بنفسه قایل شده‌اند، به کار برده است.

بر مبنای همین بینش تمثیلی است که حکمت شیعی ایرانی مبتنی بر تداوم اندیشهٔ

ابن‌سینا در آرای سهروردی، آیین‌های باستانی ایران را دوباره زنده و فعّال کرد. بر همین مبنا بود که سیّد احمد علوی، شاگرد میرداماد، در قرن یازدهم هجری، استنتاج ابن‌سینا را از ملأ اعلای عقل (فرشتگان) در چارچوب عقاید زروانیان تعبیر و تفسیر کرد، ولی از قضا در همین‌جاست که معضلاتی بروز می‌کند که اگر آنها را در اصل و ریشهٔ خود دریابیم، متوجّه خواهیم شد که تکامل تفکّری مذهبی که تا مدّت‌ها صرفاً به ملاحظهٔ اجمالی و مختصر آن بسنده کرده بودیم، تا چه حد متضمّن تنوّع و عاری از یک دستی بوده است.

مثلاً به هیچ‌وجه مسلّم نیست که طرح و احیای عقاید زروانیان، به نظر سهروردی که کیهان‌شناسی‌اش طرح کلّی کیهان‌شناسی ابن‌سینا را وسعت داده و یا دقیق‌تر بگوییم سبب گسترش خیره کنندهٔ آن شد، چندان رضایت‌بخش باشد. بعداً باید دلایل گرایش اشراقیون پیرو ابن‌سینا را به چنان عقایدی روشن کنیم. دلایل این امر هرچه بود، به هر حال عواقب مهمی در پی داشت؛ زیرا هر چند پیروان ابن‌سینا، مانند اسماعیلیه، چارچوب عقاید زروانیان را پذیرفتند، ولی هم پیروان ابن‌سینا و هم اسماعیلیه، ناچار بودند در آن تغییری ایجاد کنند.

درست است که آنان نیز هم‌چون زروانیان باستان، نور و ظلمت را زاییدهٔ وجود واحدی می‌دانستند، ولی این وجود دیگر نه وجود اوّلی، بلکه یکی از فرشتگان ملأ اعلی بود؛ عقل اوّل (ساحت سایه‌گون[1] از جنس فلک اوّل) در نظر پیروان ابن‌سینا و عقل سوم به‌زعم اسماعیلیه (یعنی عقلی که مبدأ حرکتی است که آن را به ردهٔ وهم تنزّل می‌دهد، عقل در این رده، همان عقل فعّال پیروان ابن‌سینا، فرشتهٔ بشر اشراقیّون، جبرئیل ـ انسان اهل حق است که شاید یادآور آرای ماندائیان باشد).

اسماعیلیان با چنین تفکّری، همان‌طور که بر متکلّمان سنّتی خرده می‌گیرند که وجود اوّلی را با مطلق مشتبه کرده‌اند، می‌توانند فلاسفه را نیز به‌جهت غافل ماندن از مبدأ

1. Zone d'ombre

ملامت کنند؛ مبدأیی که فراتر از وجود است و تنها وجود اولایی مطلقاً کامل می‌تواند از آن نشأت گیرد. ظهور ظلمت در مراحل بعدی است که تحقّق می‌یابد. مقدّمهٔ کتاب حکمت‌الاشراق مدخلی است بی‌نظیر بر این مجموعهٔ معضلات که به‌راحتی می‌توان دریافت چه تأثیری بر اندیشه‌های اسلامی داشته و چه واکنش‌هایی را برانگیخته است.

مضمون سومی که در مقدّمه از آن سخن می‌رود، موضوع "حکیم کامل" است؛ آن‌کس که معرفت فلسفی و تجربهٔ عرفانی در وجودش به هم آمیخته‌اند. این بخش از مقدّمه که بر ضرورت وجود امام یا "قطب" تأکید می‌کند، از آن چیزی سخن می‌گوید که اندیشهٔ سهروردی را تا زمان حال در ایران زنده نگه داشته است؛ زیرا همان مفهوم کلیدی و تأثیرگذاری را طرح می‌کند که تشیّع در هر عصری به‌صورتی تازه مطرح کرده و آخرین نمونهٔ آن را در دوران جدید در آرای شیخیّه باز می‌یابیم.

جالب است که یکی از شارحان سهروردی، یعنی شهرزوری، در اثبات این نظر، یکی از خطبه‌های حضرت علی(ع) را ارائه کرده است و سیّد حیدر آملی، متکلّم شیعی در قرن نهم هجری نیز به همان خطبه استناد کرد تا ثابت کند تشیّع حقیقی همان تصوّف است و تصوّف حقیقی همان تشیّع. مفهوم امام یا قطب که به جای برخورداری از قدرتی دنیوی، اقتداری عرفانی و نامرئی دارد، و تصوّر سلسله مراتبی معنوی که آن نیز در بشریّت، حضوری نامرئی دارد، بر آن مبتنی است، ما را به تحقیق مختصری دربارهٔ قدیمی‌ترین منابعی که در آنها اصطلاحات اوتاد، ابدال و قطب به چشم می‌خورد، اعمّ از آثار اهل تصوّف یا شیعیان واداشت.

در سرچشمهٔ امام‌شناسی، یعنی در آثار اسماعیلیه، مفهوم امامی ابدی مطرح است که خود به این جهان نمی‌آید، امّا در وجود انسان‌هایی متجلّی می‌شود، در وجود آنان که به امامت برگزیده می‌شوند، و آن قطب آسمانی (اسم اعظم) را متجسّم می‌کنند و تجلّی ربوبیّت درصورتی انسانی‌اند. نکته‌ای که توجّه به آن در پژوهش‌های آتی ما راهگشا خواهد بود، این است که هم یکی از نام‌هایی که به این موجود ابدی داده شده، ملشیزدک

است و هم امام‌شناسی به مسیح‌شناسی، آن‌گونه که فرقه‌ای به‌نام ملشیزدکیان بدان قایل‌اند، شباهت تامّ دارد.

چون نخستین بخش از کتاب حکمت الاشراق صرفاً فشردهٔ نتایجی است که سهروردی پیش‌تر در نقد مشّائیان بدان دست یافته بود، شایسته‌تر است که بی‌درنگ به بررسی بخش دوم بپردازیم که خود به پنج کتاب تقسیم شده است. شش فصل نخست کتاب اوّل و نیز تعلیقات ملّاصدرا به‌طور کامل ترجمه شده است.

تعالیمی را که از این بخش برگرفتیم، به‌صورت فشرده در دو نکتهٔ اصلی بیان می‌کنیم. نکتهٔ اوّل، تلقّی سهروردی از تقابل میان نور و ظلمت است. ظاهراً از جمله عواملی که ملّاصدرا را در آغاز از سهروردی متمایز می‌کند، اختلاف در دلایلی است که در اندیشهٔ سهروردی سبب تقدّم ماهیّت می‌شود و در تفکّر ملّاصدرا به تقدّم وجود حکم می‌کند. به اعتقاد سهروردی، ماهیّت هست؛ زیرا همان چیزی است که هست، وجود آن تنها امری است اعتباری، چه در تفکّر و چه در اعیان. امّا در نظر ملّاصدرا، فعل وجود است که سبب می‌گردد وجود، آن چیزی باشد که هست. فعل وجود نیز هیچ نیست جز نور ناب. آنچه وجود دارد، وجود عام نیست، بلکه وجودی معیّن و مشخّص است و این تعیّن، مستلزم آمیختگی آن با عدم، یعنی ظلمت است. در نگاه سهروردی، قضیه ساده است: ماهیّت، یا نور، یعنی معنوی و بود است و یا ظلمت، یعنی جسم و نبود.

حالت اخیر، برزخ است و مستلزم لختی مطلق و نفی محض. در چنین بینشی، تصوّر چیزی بینابین که نه نور باشد و نه ظلمت، نه هستی باشد و نه عدم، ناممکن است و به همین دلیل، مفهوم مشائی "قوّه" در آن نفی می‌شود. متقابلاً مفهوم صورت جوهری نیز از چارچوب آن بیرون است. برزخ‌ها به لحاظ نوع از یکدیگر متمایز نیستند. هرچه هست، نتیجهٔ نور است که بر آنها حادث می‌شود و آنها آینه‌وار آن را انعکاس می‌دهند. در برزخ، ترکیب صورت و ماده در میان نیست. در این چارچوب، علم به انواع و طبیعیّات وجود ندارد، تنها علم ممکن، فرشته‌شناسی است؛ علم به آن هستی‌های نورانی که

«ارباب انواع‌اند». از چنین رأی مطلقی می‌توان دریافت که چرا نوافلاطون‌گرایی سهروردی خود به‌خود فرشته‌شناسی‌ای برمبنای نوزرتشتی‌گری طلبیده است. ملّاصدرا در تعلیقات خود به دقّت مراقب هر معضل و تضادّی در این آراء است.

نکتهٔ دوم، نظر سهروردی دربارهٔ نور و تعریف آن به‌مثابهٔ امری است که به ذات خویش ظاهر و مُظهر غیر است. به همین دلیل است که حکمت "شرقی" در کتاب اوّل، صورتی می‌یابد که با عنایت به ریشهٔ معنایی، می‌توان آن را نمودشناسی خواند؛ شرایطی که سبب می‌شوند امری ظاهر و آشکار، یعنی نمود، وجود داشته باشد و این نموده مظهر باشد. بر این اساس، هدف تحلیل آن خواهد بود که مترادف بودن "ظاهر بودن به ذات خود" و "عالم بودن به ذات خود" را ثابت کند.

حکمتی که وجود را نور می‌داند، به اصل و قاعده‌ای قایل است که به‌موجب آن معرفت و علم به ذات، همین نور است؛ زیرا علم است که وجود را ظاهر می‌کند و موجب می‌شود وجود، موجود باشد. این آیین، سرانجام به آیین ذهنیّت شخصی و انائیت می‌رسد، یعنی امری که بنفسه و لنفسه وجود دارد. آنچه سهروردی در باب این مباحث بیان می‌کند، از ایجاز و غنایی استثنایی برخوردار است. او در بحث خود روشن می‌کند که چرا اعتقاد به ضرورت حکیم کامل از همان آغاز، فلسفه را به‌سوی تجربهٔ عارفانه‌ای که مشاهدهٔ انوار است، هدایت می‌کند و چرا کتاب او با توصیف این تجربه پایان می‌یابد.

به‌نظر می‌رسد که ملّاصدرا، درست به دلیل همان اعتقاد به تقدّم فعل وجود، احساس می‌کرد هدف سهروردی را متحقّق کرده است. او در بخشی از نوشتهٔ خود که در آن نظرات و ملاحظاتی تازه و گسترده را عرضه می‌کند، تطابق حکمت نور سهروردی را با حکمت ابن عربی نشان داده است. پیوندی که ملّاصدرا میان این دو برقرار کرده، در تاریخ معنویّت اسلام، تأثیر حیاتی داشته است.

فهرست‌ها

- فهرست نام اشخاص، قبایل و فرَق
- فهرست نام کتاب‌ها
- فهرست اماکن

فهرست نام اشخاص، قبایل و فرَق

الف

آتروپاتن / ۱۷

آدام، ویلیه دولیل / ۲۷۱

آدم / ۲۹، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۸۷ ، ۱۸۲، ۱۹۴،
۲۸۵، ۲۹۸، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۵

آذرکیوان / ۱۱۸

آریوس / ۱۴۳

آزمایش، سیّد مصطفی / ۲۹۳

آشتیانی، سیّد جلال‌الدّین / ۳۶، ۴۱، ۴۲،
۴۷، ۹۹، ۴۰۱، ۴۰۴

آشتیانی، میرزا مهدی / ۹۵

آصف / ۳۹

آقاخانی، نوذر / ۲۹۳

آلبرت‌کبیر / ۱۰

آملی، سیّد حیدر / ۶۴، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۹۷،
۹۹، ۱۱۴، ۱۴۵ تا ۱۵۹، ۱۶۱ تا ۱۶۵،
۱۶۷ تا ۱۷۲، ۱۷۴ تا ۱۷۶، ۱۷۹ تا
۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۲ تا ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۹۵،
۲۹۶، ۳۴۹، ۴۱۴

آوینی، سیّد محمّد / ۲۴۹

ائمّهٔ اطهار(ع) / ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۹۶،
۱۹۸، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳،
۲۹۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۴۸،
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴

ابراهیم / ۲۵، ۲۹، ۶۷، ۱۴۴، ۲۴۵، ۲۸۱،
۲۸۵، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۵۱

ابراهیم بن ادهم / ۲۸۹

ابرخس / ۱۸۹

ابسال / ۹

ابلیس / ۲۹۸، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳

ابن ابی‌جمهور / ۱۱۴، ۱۴۸
ابن بابویه / ۳۷، ۳۹، ۲۱۳
ابن باجه / ۱۱، ۲۵۳
ابن رشد / ۱، ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۴۴، ۷۱، ۷۷، ۸۲، ۸۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۶۶، ۳۰۶
ابن سینا / ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۵۷، ۶۴، ۷۸، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۶۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۶۴، ۳۷۲، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۳
ابن طفیل / ۱۱
ابن عربی / ۱۵، ۶۴، ۷۶، ۸۱، ۹۴، ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۶۲، ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۴
ابن مسرّه / ۱۱، ۱۴۹
ابوالمغیث / ۲۹۰
ابوذر / ۱۶۳
ابهری، اثیرالدّین / ۹۹
احسایی، شیخ احمد / ۳۸، ۵۷، ۹۰، ۹۲، ۱۶۵، ۲۲۷، ۳۸۵
احمد الناصر لدین الله، ابوالعباس / ۳۳۳، ۳۴۰
اخنوخ (ادریس) / ۲۸، ۳۲۶
اخوان الصفا / ۳۸، ۸۹
اردشیر / ۱۵۳
ارسطو / ۸، ۱۱، ۱۳، ۲۶، ۳۶، ۳۸، ۴۹، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۲۸، ۲۵۴، ۲۶۱، ۳۴۵، ۳۷۳
اسرائیل / ۱۳۹
اسرافیل / ۲۸۵
اسفراینی، عبدالرّحمان / ۱۶۹
اسفندیار / ۱۵۳، ۱۹۵
اسکندر / ۳۳
اسماعیل / ۱۴۴، ۲۱۴، ۳۱۳
اسماعیلیان / ۱۲، ۱۵، ۳۸، ۷۰، ۲۴۵، ۳۱۳، ۳۴۳
اسماعیلیّه / ۴، ۵، ۳۸، ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۸، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۳،

٤١٤
اشـراقـیّون / ۳۰، ۳۳، ۳٤، ۳٦، ٦۳، ۱۰۵، ۱٤۳، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ٤۱۱، ٤۱۳
اشرف الملک بن شاه‌کیخسرو / ۱۵۳
اشعری، ابوالحسن / ۲٤٤
اشعیا / ۵۹
اشکانی، شهریار / ۳٦۲
اشکوری، قطب الدّین محمّد / ۱۹، ۲۰، ۸۹، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۱، ۲۳۱، ۳۱۱
اصفهانی، ملّا اسماعیل / ۹۲، ۹٤، ۹۵
اصفهانی، میرزا صفا / ۹٤
افلاطون / ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲٦، ۳۳، ۳٦، ۳۸، ۲۵۹، ٤۱۲
افلاطونیان / ۲۸، ٦۳، ۲۲۱، ۲۲۲
اقطاب دوازده‌گانه / ۱۷۵
اکبرشاه / ۱۱۸، ۳٦۲
اکهارت، جان / ۳۳٦
اکهارت، مایستر / ۱۳۳، ۳۹۰
اگوستین / ۱۰
الله وردی خان / ۵۵
المقداد / ۱٦۳
الملک المرحوم شاه‌کتخدا / ۱۵۹
الیاس / ۳۲٦
امام المنتصر بالله / ۲۱٤
امـامان / ۲٤، ۳۸، ۳۹، ٤۹، ۵۳، ۵۷، ٦۵، ٦٦، ٦۹، ۷۰، ۷۱، ۷٤، ۷۵، ۷٦، ۷۷، ۷۸، ۸۷، ۸۸، ۱۰۰، ۱۵٦، ۱٦۱، ۱٦۲، ۱٦۳، ۱٦٤، ۱٦۵، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۸۰، ۲۹٤، ۲۹۵، ۲۹٦، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳٦، ۳٤٤، ۳۵۲
امـام اوّل(ع) / ۵۳، ٦۷، ٦۹، ۷۳، ۱۱٦، ۱۲۲، ۱٦۹، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۹، ۲٤۱، ۲٦۵، ۲۸۹، ۲۹٦، ۳۰۵، ۳۳٦، ۳۵۱، ٤۱٤
امام باقر(ع) / ۲۰٦
امام جعفر صادق(ع) / ٦٦، ۲۱٤، ۲۳۹، ۲٤۰، ۲٤۱، ۲۸۹، ۳۱۳، ۳۵۲
امام حسن عسکری(ع) / ٦۸، ۱۷۹، ۳۲٤
امام حسن مجتبی(ع) / ۳۵۱، ۳۵۲
امام حسین (ع) / ۱۵٦، ۳۵۱، ۳۵۲
امام دوازدهم(عج) / ۵٤، ٦۸، ٦۹، ۷۰، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱٤۰، ۱٤٤، ۱٦٤، ۱۷۹، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۳۱، ۲٤۰، ۲٦۷، ۲۷۲، ۲۹٦، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷،

۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳،
۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۶
امام رضا(ع) / ۳۸، ۳۹، ۲۹۶، ۳۸٤
امام زین العابدین(ع) / ۷۳، ۱۵٦
امـــامیّه / ۱۰۰، ۱۱٦، ۱۱۸، ۱۹٤، ۲۱۳۷
۲۳٦، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۰
امان الله خان / ٥٦
امهرسپندان / ۱۹
امیر معزّی، محمّدعلی / ۲۷۳
اناکساغورس / ۹٦
انباذقلس / ۸۱، ۹٦، ۲۰۱
انبیا / ٥۲، ٦٦، ٦۸، ٦۹، ۱۱٦، ۱٦٤، ۱۹۸،
۲۱۹، ۲۳۹، ۲۸۰، ۲۸٥، ۳۱۰، ۳٤۸،
۳٤۹، ۳٥۰
انصاری، خواجه عبدالله / ۱٦۹
انوشیروان / ۱٥۲
اوتو، رودلف / ۲۸
اوتینگر، فریدریک / ۸۱
اوریژن، ژان اسکات / ۱٥، ۷٦، ۳۸۲
اولیـــا / ٥۳، ٦۸، ۷۷، ۱۲۱، ۱٦٤، ۱۷٥،
۱۸۰، ۲۳۹، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸٥،
۳۲۳، ۳۲٦، ۳۳٦، ۳٤۹
اهریمن / ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۹۹
اهوره‌مزدا / ۲۲۲، ۳۷٤، ۳۹٦
ایزد / ۳۲
ایزدان / ۲٦، ۲۷
ایلخانان مغول / ۲۳
ایّوبی، صلاح الدّین / ۲۱۹

ب

باخ / ۱۰۰
بارت / ۳۸۱
باشلار، گاستون / ۲۰٥
باوندیان / ۱٥۲، ۱٥٦
بحر العلوم، عبدالعلی محمّد بن نظام‌الدّین
/ ۱۰۰
براون، ادوارد / ۱۱۰
برگسن / ٤۰٥
برونو، جیوردانو / ۱۰٦، ۱۱۰، ۱۷٦
بسطامی، بایزید / ۱٦۳، ۲۸۸، ۲۹۰
بطلمیوس / ۱۸۹، ۲٥٤، ۲٥۹
بغدادی، ابوالبرکات / ۳۹۷
بغدادی، عبدالجبّار / ۳٤۰
بقلی شیرازی، روزبهان / ٤۸، ۱٦۱، ۱٦۹،
۲۰۳، ۲۱۸، ۲٤۱، ۲٤۸، ۲۷۳ تا ۲۷٥،
۲۷۷ تا ۲۸۳، ۲۸٥ تا ۲۹۲، ۲۹۸

بلخی رومی، جلال الدّین (مولوی) / ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۹۲
بودا / ۷۰، ۳۲۶
بوشه / ۲۰، ۹۲
بویمه، یاکوب / ۱۵، ۵۸، ۵۹، ۸۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۲۰۲، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۸
بیدآبادی، آقا محمّد / ۹۴

پ

پاراسلسوس / ۱۶۶
پاسکال / ۳۸۱
پالاسیوس، آسین / ۱۴۹
پروکلوس / ۲۶، ۳۸، ۲۰۱، ۳۷۳
پرویز / ۱۵۲
پرهام، باقر / ۳۶۱
پرینستون / ۲۶۷
پل، سن / ۱۴۲
پلوتن / ۳۴
پله‌تون، ژمیست / ۱۱، ۲۲، ۲۲۲
پونتی، مرلو / ۱
پیامبر / ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۰، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۱۳، ۳۳۵، ۳۵۴
پیامبران / ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۶۶، ۷۳، ۸۳، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۶۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۱۰، ۳۳۶، ۴۰۴
پیامبران اولواالعزم / ۳۵۱
پیامبران یونانی / ۳۲
پیرزاده، محمّد رفیع / ۴۱

ت

تاولر، جان / ۳۳۷
تبریزی، رجب‌علی / ۱۷، ۱۸، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۸۹، ۳۸۴، ۳۸۵
تبریزی، محمّدعلی / ۴۵، ۱۵۷
تبریزی، ودود / ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۳۱ تا ۳۵، ۴۱
ترکهٔ اصفهانی، صدرالدّین / ۱۴۷
تشیّع / ۱۲، ۸۷، ۱۳۲، ۲۲۶، ۳۱۳
تصوّف / ۱۲، ۷۷، ۷۸
تنکابنی، میرزا محمّد / ۴۵
توماس آکوئینی، سن / ۱۴، ۵۸، ۲۳۰، ۳۹۷
تهرانی، شیخ نورالدّین / ۱۵۷

تیمور لنگ / ١٥٤، ١٦٧

ج

جابر بن حیّان / ٢٤٦
جابری نائینی، محسن باقر / ٨٩
جامی، عبدالرّحمان بن احمد / ٢٢٦، ٢٩١
جبرئیل / ٢٧، ١٣٢، ١٣٤، ٢٣٨، ٢٨٥، ٤١٣
جرجانی / ٢٩١
جزایری، سیّد نعمت الله / ٨٩
جلوه، میرزا ابوالحسن / ٩٩
جمزدار مستتر / ٢٦، ٢٧
جمیل صلیبا / ٣٨
جنید بغدادی / ١٦٣، ٢٩١
جیمز، ویلیام / ٤٠٥

چ

چلبی، کیاافراسیاب / ١٥٣
چهارده معصوم / ٧٦، ١٢٢، ١٦١، ١٩٨، ٢١٥، ٢٢٨، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٥، ٣٢٧
چیریلو، لوایجی / ١٣٩

ح

حافظ، شمس الدّین محمّد (حافظ شیرازی) / ٤٨، ٢٠٦، ٢٤٨، ٢٩١، ٣٦٣
الحرّ العاملی، محمّد بن الحسن / ٤٥
حزقیال / ٥٩
حسن صباح / ٢١٣، ٢١٤، ٣١٣
حسینی، هادی / ٩٩
حضرت محمّد(ص) / ٢٩، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٩، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣١١، ٣٢٤، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢
حضرت مریم(س) / ١٢٤، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ٢١٥
حکیم، آقاعلی / ٩٥
حلّاج، حسین بن منصور / ٣٢، ٣٣، ٢٧٣، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٧، ٢٩٨
حمویه، سعدالدّین / ١٦٤، ٢٩٦
حیّ بن یقظان / ١٣، ١٤

خ

خسرو / ١٩٥

خسروانیّون / ۲۲، ۳۱، ۱۹۱، ٤۱۲
خسروشاهی، شمس‌الدّین عبدالحـمید / ۹۱
خضر / ۲۵۲، ۲۷۲
خلفای اربع / ۲۸۹
خلفای نصرانی / ١٤١
خوانساری / ۱۵۷
خوانساری، محمّد / ٤٥
خوانساری، ملّا حیدر / ۸۸

د

داستایفسکی / ۳۹٤
دانته / ۱۳۳
دانش‌پژوه، محمّد تقی / ۵۵، ۵۹، ۹۰
داود(ع) / ۲۹
داوری، رضا / ۲۳۳
دایه، نجم الدّین / ۱۷٤
دکـارت، رنـه / ۸۲، ۱۰٦، ۱۰۹، ۲۰۰، ۲۲٦، ٤۰۵، ٤۰٦
دوازده امام / ۱۲۲، ۲۱۲، ۲۱۵، ۳٤۵، ۳۵۱
دوپرون، انکتیل / ۵۱
دوران، ژیلبر / ٤۱، ۲۰۵
دورس، ایوگنیو / ۳۳٦
دوسترازبور، اولریک / ۱۰
دوشاردن، تایلارد / ۸۳
دومناک، ژان / ۳٦۹
دهشیری، سیّد ضیاءالدّین / ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۵۷

ر

رفیعی نائینی، میرزا / ۸۸
رنان، ارنست / ۱۲
روح الأمین / ۱۳۵
روح القدس / ۱۰، ۲۷، ۳٤، ۳۵، ۷۰، ۷۷، ۱۲٤، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳٤، ١٤۲، ۲۰۷
ریکور، پل / ٤۱

ز

زال / ۱۹۵
زرتشتره / ۲۲۱
زرتشت / ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲٤، ۲٦، ۲۷، ٤۱، ٦۳، ۱۰۷، ٤۱۲
زردشت / ۱۱، ۱۱۳، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۱، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۲، ۳۲۸
زروانی / ۱۳۱، ۳۲۸
زکریّا / ۵۹

زکی ترک، میرزا / ۹۵
زمخشری / ۷۵
زنجانی، میرزا ابراهیم / ۸۸، ۹۴
زنوزی تبریزی، ملّا عبدالله / ۳۰، ۸۹، ۹۴
زوزو، هنری / ۳۳۷

ژ

ژرژ قدیس / ۳۳۳
ژرمن / ۳۳۲
ژیلسون، اتین / ۹

س

سائوشیانت / ۷۰، ۱۰۸، ۱۳۱، ۲۱۵، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۲، ۳۳۶
سارتر، ژان پل / ۳۷۳
سبزواری، ملّا هادی / ۸۹، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۰
سپهبدی، عیسی / ۱، ۱۰۳، ۲۰۹، ۳۰۵، ۳۳۸
سجّادی، سیّد جعفر / ٤٧
سجستانی، ابویعقوب / ٤، ۲۱٤، ۳۸٤
سراج، ابونصر / ۲۷۵ تا ۲۷۸، ۲۹۱
سقراط / ۳۲
سلامان / ۹
سلمی، ابوعبدالله، عبدالرّحمن / ۲۹۱
سلیمان / ۳۹
سمنانی، علاء الدّوله / ۲۰۳، ۲٤۵، ۳۹۷
سندی، ابوعلی / ۲۸۹
سوئدنبورگ / ۸۱، ۲۳۰، ۲۳٦، ۲٦۲، ۳٤۲
سهروردی، شهاب الدّین ابوحفص عمر بن محمّد / ۳٤۰
سهروردی، شهاب الدّین یحیی / ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱ تا ۳۲، ۳٤ تا ۳۷، ٤۰ تا ٤۲، ٤٦، ٤٧، ٤۹، ۵۰، ۵۷، ٦۱ تا ٦٤، ۷۷ تا ۷۹، ۸۹، ۹٦، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰٦، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱٤، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱٤۳، ۱۸۸ تا ۱۹۳، ۱۹۵ تا ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰٦، ۲۱۸ تا ۲۲۳، ۲۲۷ تا ۲۳۱، ۲٤۳، ۲٤۸، ۲۵۱ تا ۲۵۵، ۲۵۸ تا ۲٦۰، ۲٦۲، ۲٦٦، ۲٦۷، ۲۷۲، ۲۹۱، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۳٤، ۳۳٦، ۳٦٤، ۳۷٤، ۳۹۷، ٤۰٤، ٤۰۷، ٤۱۱، ٤۱۲ تا ٤۱٦
سیّد عرب، حسن / ٤۱۱

سیگما / ۳۵
سیلسوس، انگلیوس / ۱۳۳

ش

شاستل / ۲۰، ۹۲
شافعی / ۲۹۵
شاه آبادی، میرزا محمّدعلی / ۹۵
شاه اکبر / ۵۰
شاه صفی اوّل / ٥٦
شاه طهماسب / ٤٥
شاه عباس / ۱۱٦، ۱۲۲
شاه عباس اوّل / ۵۵
شاه عباس دوم / ۳٦
شاه کیخسرو / ۱۵۳
شبستری، شیخ محمود / ۳۸، ۱۷۰
شبستری، ملّا مشهد / ۹۲
شبلی / ۲۹۱
شمس الدّین محمّد / ۱۱٦
شوشتری، قاضی نورالدّین / ۱۵۷
شووان، فریتهوف / ۸۳
شهاب الدّین ثانی / ٤۹
شهابی، علی اکبر / ۵۰
شهرزوری / ٤۱۱، ٤۱٤
شیث / ٦۸، ۳۳۵
شیخ آقابزرگ / ۹٦
شخینا / ۲۵، ۲۹
شیخیّه / ۵۷، ۸۳، ۲۲۷، ۲٤۲، ۳۸۵، ٤۱٤
شیرازی، قطب الدّین / ٤۱۱
شیعه / ۵، ۱۱، ۳۸، ۵۱، ٦٤، ٦۵، ۷٦، ۱۰۰، ۱۰٦، ۱۲٤، ۱۲۵، ۱۷۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۹۳، ۲۹٦، ۳۱۳، ۳۱٤، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲٦، ۳۳۵، ۳٤۳، ۳۸٤
شیعیان / ۲٤، ۲۹، ٦۷، ٦۸، ۷۰، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱٦۱، ۱٦۲، ۱٦۳، ۱٦۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹٦، ۲۱۲، ۲۳٦، ۲۳۷، ۲٤۰، ۲٤۵، ۲٤٦، ۲٦۵، ۲۸۹، ۲۹٦، ۳۰۸، ۳۲۵، ۳۲٦، ۳٤۵، ۳٤۸، ۳۵۰، ۳۸٤، ٤۱٤

ص

صالحی، ملّا نظام الدّین بن قطب الدّین / ۹۹
صرّاف، مرتضی / ۳۳۱
صوفیان / ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۹٦، ۹۹، ۱۵۷، ۱٦۱ تا ۱٦۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۲۳، ۲۲۷،

۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۷، ۳۳۴، ۳۷۳، ۴۱۲
صوفیه / ۷۰، ۱۲۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۱۴، ۲۷۶، ۲۷۹ تا ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۳۸

ط

طباطبایی، سیّد جواد / ۱۴۵
طباطبایی، سیّد محمّدحسین / ۴۵، ۵۳، ۹۴، ۲۴۲
طوسی، ابوجعفر / ۲۱۳
طوسی، نصیرالدّین / ۹۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۷۵

ع

عاملی، بهاءالدّین (شیخ بهایی) / ۴۹، ۱۱۷
عاملی اصفهانی، ابوالحسن / ۲۴۲
عبدالله ابن عباس / ۷۴، ۲۳۹
عثمان یحیی / ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۵۵، ۱۷۴، ۲۳۳
عراقی، فخرالدّین / ۱۶۸
عطّار نیشابوری، محمّد بن ابراهیم / ۸، ۲۱۸، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۹۱
علّامهٔ حلّی (فخر المحقّقین) / ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۹
علوی اصفهانی، سیّد احمد / ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰ تا ۱۴۳، ۲۰۳، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۷۲، ۴۱۳
عماد الدّین / ۳۰
عمّار / ۱۶۳
عیسی(ع) ۲۹، ۳۴، ۶۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۸۵، ۲۹۸، ۳۵۱، ۴۰۱

غ

غروی، محمّد / ۱۷
غزّالی، ابوحامد / ۳، ۱۰، ۸۳، ۲۹۸

ف

فارابی، ابونصر / ۳، ۳۸، ۴۹، ۷۸، ۱۱۲، ۱۳۲، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۵۳
فارسی، سلمان / ۱۶۳
فاطمهٔ زهرا(س) / ۶۹، ۱۲۲ تا ۱۲۵، ۲۱۵، ۳۱۳، ۳۲۴، ۳۴۴
فخر الدّوله / ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹
فرانک، سباستیان / ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۸۸

فردوسی، ابوالقاسم / ۱۷
فرزان / ۳۶۱، ٤۱۱
فرقۀ اساة / ۳۰۹
فریدون / ۲٥، ۳۱
فلوطین / ۳٤، ۳٦، ۱۲۹، ۲۲۲، ۲٦۱
فن بادر، فرانتس / ۳۹۳
فندرسکی، میرابوالقاسم / ۳۷، ۳۸، ٥۰، ۱۱۹
فیثاغورس / ۹٦
فیض کاشانی، ملّا محسن / ٥٤، ٥٥، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۹، ۱۱۸، ۱٦٥
فیلون / ۲۷

ق

قرنی، اویس / ۱٦۳
قره ارسلان بن اورتوق / ۳۰
قزوینی، ملّا آقا / ۹٤، ۹٥
قمشه‌ای، آقا محمّدرضا / ۹٤، ۹٥، ۱۰۰
قمی، قاضی سعید / ۱۰، ۳۷، ۳۹، ٥٤، ۸۹، ۱۱۸، ۱٤٦، ۱٦٥، ۱٦۹، ۱۸۲، ۱۹٦، ۲۰۱، ۲۰٤، ۳٤۱، ۳٤۳ تا ۳٤٥، ۳٤۷ تا ۳٤۹، ۳٥۲، ۳٥٤، ۳٥٥، ۳٥۷، ۳٦۰، ۳۸٤، ۳۸٥
قمی، محمّد / ٤٥
قمی، میرزا محمود / ۹٤
قوام الدّین احمد / ۸۸
قونوی، صدرالدّین / ۳۸
قیصری، داود بن محمود / ۱۷٥، ۱۷۹

ک

کاتبی قزوینی / ۱٥۸
کاشانی، عبدالرّزاق / ۲٤۱، ۲۹۱، ۳٤۰
کاشانی، مظفّر حسین / ۹۱
کاشانی، نورالدّین محمّد بن شاه مرتضی / ۸۸
کاشانی حلّی، مولانا نصیرالدّین / ۱٥۷، ۱٥۸
کانت، ایمانوئل / ۲۰۳، ۲۰٤
کبری، شیخ نجم الدّین / ۲۱۸، ۳۹۷
کُربن، هانری / ۲۰، ۲۱، ۳٦، ٤۳، ٥۰، ٥۳، ٦۱، ۱٥۹، ۲٥۷، ۲٦۷، ۲۷۳، ۲۸۱، ۳۳۱، ۳۸٥
کرمانی، حمید الدّین / ٤، ۲۱٤
کسری / ۱٥۹
کشفی، جعفر / ۲٤۲
کلرووئی، قدیس برنار / ۳۳۸

کلمانتین / ۱۳۹
کلینی، محمّد بن یعقوب بن اسحاق / ۳۷، ۴۸، ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۷۵، ۸۸ ، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۴۸، ۲۱۳، ۲۸۰
کمیل بن زیاد النخعی / ۱۶۳
کندی / ۳
کویره، الکساندر / ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۵
کیخسرو / ۲۵، ۳۱، ۱۹۱، ۲۲۲
کینه خواریه / ۱۵۲
کی‌یرکه‌گور / ۳۸۱

گ
گالیمار / ۲۳، ۶۶، ۲۵۱، ۳۸۵
گدار، آندره / ۱۱۱، ۲۲۵
گوبینو / ۴۴، ۵۷
گیلانی، ملّا شمسا / ۸۸ ، ۹۱
گیلانی رشیدی اشکوری، میرزا هاشم / ۹۵

ل
لاهیجی، شمس الدّین / ۳۸، ۱۶۱، ۱۷۰
لاهیجی، عبد الرّزاق / ۸۸ ، ۱۱۸
لاهیجی قمی، ملّا حسن / ۸۸
لایب نیتس / ۷۶، ۱۱۰، ۲۲۶
لنگرودی، ملّا محمّدجعفر / ۹۴
لوتر، مارتین / ۳۲۸
لوریا، ایساک / ۳۸۲
لوقا / ۱۴۰

م
مأمون / ۳۹، ۲۴۳
مؤید شیرازی / ۲۱۴
مارتن، لویی کلود / ۲۰۲
مارکوس / ۲۸۹
مازندرانی، شیخ مهدی / ۹۵
مازندرانی، ملّا صالح / ۸۸
مازندرانی، میرزا سیّد رضی / ۹۴
مازنو، هنری / ۱
ماسه، هنری / ۶۴
ماسینیون، لویی / ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۱
مَندَلَه / ۲۰، ۱۳۳، ۲۷۱
مانی / ۳۹۷
متوکّل / ۲۴۳
متی / ۱۴۰
مجتهدی، کریم / ۴۳

مجلسی، محمّد باقر / ۸۸، ۸۹، ۱۲۶، ۲۲۷
محجوب، محمّد جعفر / ۳۳۱
محقّق ثانی / ۱۱۶
محمّدخانی، علی اصغر / ۴۱۱
محمّد شریف بن هروی / ۴۱۱
مدرّس زنوزی، آقاعلی / ۸۹، ۹۵، ۹۹
مرسون، رولمن / ۳۳۷
مرقس / ۱۴۰
مزدا / ۳۹۹
مسعودی / ۱۷۲
مسلمة بن احمد بحریطی / ۳۸
مسیح(ع) / ۲، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۶۴، ۱۳۸، ۱۴۱ تا ۱۴۳، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۹۸، ۳۲۴، ۳۲۵
مشائین / ۳۶، ۶۳، ۴۱۵
مشهدی شهیدی، آقابزرگ / ۹۵
مقداد / ۱۶۳
ملّا صدرا (صدرالدّین شیرازی، محمّد بن ابراهیم) / ۱۰، ۳۶، ۳۷، ۳۹ تا ۴۱، ۴۳ تا ۴۸، ۵۰ تا ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۲ تا ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۹۶ تا ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۱، ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۲۱، ۳۶۸، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۶
ملّا فتح الله / ۱۶۹
ملشیزدک / ۴۱۴، ۴۱۵
ملطی، طالس / ۹۶
ملک ظاهر / ۲۱۹
ملک فخر الدّوله / ۱۵۶
ملک کاووس / ۱۵۳
منزوی، علی نقی / ۱۵۸
موبد شاه / ۵۱
مور، توماس / ۲۵۲
مور، هنری / ۸۱، ۲۵۹
موسی(ع) / ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۱۴۳، ۲۴۵، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۱، ۳۵۲
مولوی میرزا / ۹۹
میبدی، رشید الدّین / ۲۴۱
میرداماد / ۱۰، ۱۹، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۶۱، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۲ تا ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۵، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰ تا

۲۳۲، ۲۴۲، ۳۱۱، ۳۲۷، ۳۲۸، ٤۱۳
میرزا عماد الدّوله، بدیع الملک / ۴۳، ۸۹
میکائیل / ۲۸۵، ۳۲۳، ۳۳۳
مینورسکی و. / ١٤٦

ن

نادرزاد، بزرگ / ۱۵۰، ۱۸۳، ۳٤۱
ناصرخسرو / ۲۱٤، ۲۳٦، ۲٤٦، ۲۸۵
نایبرگ، ه.س. / ۲۰
نراقی، احسان / ۳۳۱
نراقی، ملّا مهدی / ۹٤
نرجس خاتون / ۳۲٤
نرگس / ۳۲٤
نسطوریان / ۲۹، ۱٤۳
نسفی، عزیز / ۳۹۷
نصر، سیّد حسین / ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵٦، ۷۳، ۹۲، ۹۹، ۱۸۸، ۲۳۳
نکیر / ۱۱٤
نوّاب امام زمان / ۳۲٦
نوافلاطونیان / ٦۳، ٦۵، ١٤۲
نوح(ع) / ۲۹، ٦۷، ۳۵۱
نورعلیشاه / ۲۲۷، ۲٦٦
نوری / ۲۹۱
نوری، ملّا علی / ۹٤، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱
نوری، ملّا علی بن جمشید / ۹٤
نیچه / ۲۰٤
نیکلسون، رینولدالین / ۱٦٦، ۲۷٦

و

واسطی / ۲۹۱
واعظ کاشفی، ملّا حسین / ۳۲۵، ۳۳۱، ۳٤۰
والن، ژرژ / ۳٦۸، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۱ تا ۳۸۳، ۳۸٦
واله قزوینی، محمّد یوسف / ۵۵
وایگل، والنتن / ۳۸۸
ولیانی، فاطمه / ٤۱۱

ه

هجویری / ۲۹۱
هدایت، رضا قلی‌خان / ٤۵
هرمس / ۲۲۲، ٤۱۲
هفت پیامبر اولواالعزم / ۱۷۲
هگل / ۷٦
هورخش / ۳۲
هومر / ۳۳

هیپارک / ۲۵۹

ی

یزدگرد / ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶
یعقوب / ۲۱۵
یواخیم / ۷۰
یوحنا / ۴۲، ۱۴۰، ۲۳۶
یونس / ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۸

فهرست نام کتاب‌ها

الف

آثار فلسفی و عرفانی سهروردی / ۷۸

آرتورشاه و دلاوران میزگرد / ۳۳۸

آسمان و شگفتی‌های آن / ۲۶۲

آواز پر جبرئیل / ۲۷

آیین جوانمردی / ۳۳۱

ابن سینا و حکایات تمثیلی / ۶۳

اثبات واجب / ۳۷

اثبات الوصیة / ۱۷۲

أجوبة المسائل / ۹۱

أجوبة المسائل الخمسة / ۹۱

أجوبة المسائل النصیریة / ۹۱

ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی / ۲۰، ۸۸، ۹۲، ۲۵۷

الأرکان فی فروع شرایع أهل الایمان / ۱۶۸

أسرار الآیات / ۹۱

أسرار الشریعة و أنوار الحقیقة / ۱۶۸

اسفار / ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۸، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۹۵

اشارات / ۹

اصطلاحات صوفیه / ۱۶۸

اصفهان، تصویر بهشت / ۳۵

اصول کافی / ۳۷، ۴۸، ۵۷، ۶۵، ۷۱، ۷۵، ۸۸، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۲۸۰

الأصول و الأرکان فی تهذیب الأصحاب و الإخوان / ۱۷۱

اکسیر العارفین / ۹۶

الواح عمادیّه / ۳۰، ۳۱

أمثلة التوحید و أبنیة التجرید / ۱۶۸

أمل الآمل / ٤٥
انئاد / ٣٦، ١٢٩، ٢٦١
انجیل / ٢٣، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٧١
انجیل برنابا / ١٣٩
انجیل یوحنا / ٢٨، ٣١، ١٤٢ تا ١٤٤
أنوار الشریعة / ١٧٤
اوستا / ١٩، ٢٤، ١٩٥

ب

بازرگانان مروارید / ٢٣
بحار الأنوار / ٨٨، ١٢٦
بحر الحقایق و منبع الدقایق / ١٧٣
البحر الخضّم فی تفسیر القرآن / ١٦٨
بدایع الحکمة / ٨٩
برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز / ٣٦ تا ٣٨، ٤٠ تا ٤٢

ت

تأویلات / ٣٨
تاریخ ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی / ٥٧
تاریخ فلسفهٔ اسلامی / ٦٦، ٢٣٣
تخیّل خلّاق در تصوّف ابن عربی / ٢٦٧
تدبیر المتوحد / ٢٥٣
ترجمان الأشواق / ١٦٦
تعلیقات بر تفسیر قطب الدّین شیرازی بر حکمة الإشراق / ١٠١
تعلیقات علی الإلهیات من کتاب الشفاء / ١٠١
تعلیقات علی کتاب حکمة الإشراق / ١٠١
تعیین الأقطاب و الأوتاد / ١٧٢
التفسیر / ١٠٠
تلخیص اصطلاحات الصوفیة / ١٦٨
التنقیه / ١٠١
توحید / ٣٩
تورات / ٢٥، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٣، ١٦٦، ١٧١، ٢٤٧، ٣٢١، ٣٢٢، ٤٠٣

ث

ثئولوجیا / ٢٦١

ج

جامع الأسرار / ٦٤، ١١٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٢ تا ١٦٥، ١٦٨،

۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷٤ تا ۱۷٦، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۹٦
جامع الحقایق / ۱٦۸
جنبه‌های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی / ۲۳، ۲٦، ۳۷

چ

چند سالی در قسمت‌های مختلف افریقا و آسیای بزرگ / ٥٦
چهار سیاحت روح / ٤٤
چهارکتاب / ٤٤

ح

حاشیة الرواشح السماویة / ۹۲
حکمة الإشراق / ۲۱، ۳۱، ٤۷، ٥۷، ۷۷، ۷۸، ۸۳، ۸٤، ۱۹٦، ۲۲۱، ٤۱۱، ٤۱٤، ٤۱٥
حکمة اشراقیة / ۹۰
الحکمة العرشیة / ۹۲
الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة / ٥۳، ۹۲
حکمة مشرقیة / ٦٤، ۲۲۲
حیّ ابن یقظان / ۸

خ

خداشناسی افلاطون / ۲٦
خرد جاودان / ٤۱۱
خوان الاخوان / ۲۸٥

د

دبستان المذاهب / ٥۱
دربارهٔ اسلام ایرانی / ۲٥۱، ۲٦٤، ۲۹۳
دربارهٔ علل / ۲٦
دوزخ و برزخ، بر مبنای دیده‌ها و شنیده‌ها / ۲٦۲
دیباچهٔ عرش التقدیس / ۹۲
دیوان اشعار / ۹۲

ذ

ذریعه / ۹٦

ر

رافعة الخلاف عن وجه سکوت أمیرالمؤمنین عن الخلاف / ۱٥۸، ۱٦۹
رسالة الأرکان / ۱٦۸
رسالة الأسماء الإلهیة و تعیین المظاهر

لها من الأشخاص الإنسـانية مـن آدم
إلى محمّد / ۱٦۸
رسالة الأصول الآصفية / ۳۹
رسالة الأمانة فى تعيين الخلافة الربانية / ۱٦۸
رسالة اتنيه فى التنزيه / ۱٦۹
رسالة التوحيد / ۱٦۹
رسـالة الجـداول المـوسومة بـمدارج السالكين فى مراتب العارفين / ۱٦۹
رسالة الحجب و خلاصة الكتب / ۱٦۹
الرسالة الخلعية / ۵۰، ۸۹، ۱۲٦
رسالۀ سينائيه / ۵۰
رسالة العقل والنفس / ۱۷۰
رسالة العلم و تحقيقه بـطريق الطـوايـف الثلاث / ۱۷۰
رسالة العلوم العالية / ۱۵٤، ۱۷۰
رسالة الفقر و تحقيق الفكر / ۱۷۰
رسالة فى الإمامة / ۹٦
رسالة فى اتحاد العاقل والمعقول / ۹٦
رسالة فى اتّصاف الماهية بالوجود / ۹٦
رسالة فى التصوّر والتصديق / ۱۰۱
رسالة فى حدوث العالم / ۹۵
رسالة فى الحشر / ۹۲
رسالة فى خلق الأعمال / ۹۷
رسالة فى القضاء والقدر فى أفعال البشر / ۹۹
رسالة فى المعاد الجسمانى / ۹۷
رسالة فى المعراج / ۹۸
رسالة فى الوجود / ۱۰۲
الرسالة القدسية فى أسرار النقطة الحسية المشيرة إلى أسرار الهوية / ۹۹
رسالة النفس فى معرفة الرب / ۱۷۱
رسالة نقد النقود فى معرفة الوجود / ۱٤۵
رسالة الوجود فى معرفة المعبود / ۱۷۱
رگ‌شناسی / ٤۰۳
الرواشح / ۱۲۱
روضات الجنات / ٤۵، ٤۹، ۱۵۷
روضة الصفا / ٤۵
ريحانة الأدب / ٤۵، ۵۰، ۸۸، ۸۹، ۱۵۷

ز

زبدۀ تصانيف / ۸۸

س

سريان نور وجود الحق فى الموجودات / ۹۹

سلامان و ابسال / ۹
سه اصل / ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۷۳ تا ۷۵، ۹۲، ۹۶، ۹۹، ۲۹۷
سه رسالهٔ اسماعیلی / ۶۸، ۱۷۲
سهروردی و افلاطونیان ایران / ۲۳

ش

شاهنامه / ۱۹۵
شبنم‌های آسمانی / ۹۲
شرح اصول کافی / ۷۷، ۸۱، ۹۶، ۱۰۰
شرح حال و آرای فلسفی ملّا صدرا / ۴۷
شرح شطحیات / ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۴ تا ۲۸۶، ۲۹۱
شرح فصوص الحکم / ۶۴، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱
شرح الهدایة الأثیریة / ۹۹
شفا / ۵، ۵۷، ۱۰۱، ۱۳۱
شمس الیقین فی معرفة الحق والیقین / ۸۸

ص

صواعق الرحمان / ۱۴۰

ط

طرائق الحقایق / ۱۵۷
طیر / ۸، ۱۲۹

ع

عبهر العاشقین / ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۱
عرائس البیان فی حقائق القرآن / ۲۸۶
عرفان ایران / ۲۹۳
عقل سرخ / ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۱۹۵، ۲۵۱، ۲۷۲
العلوم الإلهیة / ۱۶۷، ۱۷۲
العلوم العالیة / ۱۵۸، ۱۷۵، ۱۸۲
عهد جدید / ۲۳۴، ۲۳۵
عهد عتیق / ۶۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۳۴، ۲۳۵

ف

فتوت‌نامه / ۳۳۱، ۳۳۵
فصوص الحکم / ۹۴، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹
فلاسفهٔ مشهور / ۱
فهرست کتاب‌های اهدایی مشکوة / ۱۵۸

فی الوجود المطلق / ۱٤٧

ق

قــرآن / ۱۲، ۲۲، ۲۵، ۳۲، ٤۹، ۵٧، ٧۳، ٧۵، ٧٦، ۸٧ ، ۹٧، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۲، ۱٦۰، ۱٦٦، ۱٧۱، ۱٧۳، ۱٧٤، ۱۹٦، ۱۹۸، ۲۳۳، ۲۳٤، ۲۳٦، ۲۳۹ تا ۲٤۳، ۲٤۵، ۲٤٧، ۲٤۸، ۲٧۸ تا ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸٤، ۲۸٦، ۲۸٧، ۲۸۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳٤٤، ۳۵٦

قصص العلماء / ٤۵

ک

کتابخانۀ ایرانی / ۲۳، ۳٦

کسر أصنام الجاهلیة / ۵۵، ۵٧، ٧۲، ۸۸ ، ۹٦

کشف الأسرار / ۲۸٧، ۲۸۹

کشکول / ۱٦٧، ۱٧۲، ۱٧٦

کلمة التصوّف / ۲۱

کمدی الهی / ۱۳۳

کنز الکنوز و کشف الرموز / ۱٧۱

گ

گلشن راز / ۳۸، ۱٧۰

ل

لطایف غیبیّه / ۱۰۱، ۱٤۰، ۱٤۱

اللمع فی التصوف / ۲٧٦، ۲۹۱

لمعات / ۱٦۸

لمعات الهی / ۸۹

لوامع ربّانی / ۱٤۰

م

مبارزۀ معنوی شیعی / ٧۲، ٧٤

المبدأ والمعاد / ۹٧

متشابهات القرآن / ۹۸، ۲۸۱

مجالس المؤمنین / ۱۵٧

مجموعة فی الحکمة الإلهیه / ۱۸۸

محبوب القلوب / ۲۰، ۸۹

المحیط الأعظم / ۱۵٤، ۱٧۲

مدینۀ فاضله / ۲۵۳

مرآت الأنوار / ۲٤۲

مزامیر / ۱٤۰، ۱٧۱

المسائل الآملیة / ۱٧٤

مسلمه / ۳۸

مشـاعر / ٤۳، ٦۳، ٧۹، ۹۰، ۹٦، ۹۸، ۹۹، ۱۹٧، ۲۵٦، ۲۸۱

مصطلحات فلسفۀ صدرالدّین شـیرازی / ٤٧

مصقل الصفا در تجلیه و تصفیهٔ آئینهٔ حق‌نما / ۱۳۷، ۱۴۱
المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم العقلیة / ۴۷، ۹۸
المعاد / ۱۷٤
المعاد فی عروج العباد / ۱۷۱
معارف الهیّه / ٤۱
مفاتیح الغیب / ۹۷
مقالة فی لمیة اختصاص منطقة البروج بموضع معین من الفلک / ۹۷
مقامات الجنات / ۸۹
مقدّمه بر المشاعر صدرالمتألّهین شیرازی / ٤۳
منازل السائرین / ۱٦۹
منتخبات آثار حکمای الهی ایران / ۱۳۷
منتخب التأویل فی بیان کتاب الله و حروفه و کلماته و آیاته / ۱۷۱
منتقی المعاد فی مرتقی العباد / ۱۷٤
منطق الأسرار ببیان الأنوار / ۲۸۸
منطق الطّیر / ۸
منهاج الصادقین / ۱٦۹
المیزان / ۹۰، ۲٤۲

ن

نامهٔ ملّا صدرا به ملّا شمسا گیلانی / ۹۸
نامهٔ ملّا صدرا به میرداماد / ۹۸
نص النصوص / ۱٥٤، ۱۷۲ تا ۱۷٥، ۱۷۹، ۱۸۰
نفحات الأنس / ۱۰۹
نقد النقود فی معرفة الوجود /۱٤۸، ۱٥۰، ۱٥۷، ۱۷۱، ۱۸۰
نهایة التوحید فی بدایة التجرید / ۱۷٦

و

الوارادت القلبیة فی معرفة الربوبیة / ۱۰۲

ه

الهدایة / ۹۹
هستی از نظر فلسفه و عرفان / ٤۷
هیاکل نوریّه / ۲۷

ی

یادنامهٔ لویی ماسینیون / ٥۰
یادنامهٔ ملّا صدرا / ٤۷
یاسمین عاشقان / ۲٤۸

فهرست اماکن

الف

آتن / ٢٦

آذرابادگان / ١٧

آذربایجان / ١٧ تا ٢٣، ٢٩، ٣٠، ٣٦، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٨٩ ، ٢١٩، ٢٣١

آسکونا / ١٥٠

آسیا / ٣٧٠

آلمان / ٣٠، ٣٤، ٢٨٦

آمل / ١٤٩، ١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٦

آناتولی / ٣٠، ٢١٩

اروپا / ٨٠ ، ٨٣ ، ١٠٦، ١٣٧، ١٨٤، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٢٦، ٣٣٢، ٣٣٨

اسپانیا / ٣، ١١

استانبول / ٥١، ١٨٨

استراباد / ١١٦، ١٥٦

استراسبورگ / ٣٣٧

اسکاتلند / ٣٣٩

اسکندریه / ٢٦، ٢٧

اصفهان / ٤، ٥، ١٠، ١٨، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٦، ٧٢، ٩٤، ١٠٥ تا ١٠٧، ١٠٩، ١١١ تا ١١٤، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٤ تا ١٣٧، ١٣٨، ١٤٨، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٩٦، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٦٤، ٣١١، ٣٢٨

البرز / ١٩

الموت / ٢١٣، ٢١٤، ٢١٨، ٣١٣

امامزاده سه سیّد (میرحیدر) / ١٥١

امامزاده معصوم / ٥٤

اندلس / ١١، ٦٤، ٨٦ ، ١٤٩، ١٨١، ٢٢٩

اورشلیم / ۳۳۷، ۳۳۸
ایران / ٤، ۱۰، ۱٤، ۱۵، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ٤٦ تا ٤۹، ۵۳، ۵٦، ۵۸، ٦٤، ۷۱، ۸۵ ، ۹۱، ۱۰٤، ۱۰۵، ۱۰۸ تا ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸ تا ۱۲۰، ۱۳۱، ۱٤۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵٤، ۱۵۹، ۱۸۲ تا ۱۸٤، ۱۸۷ تا ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱٤، ۲۱۵، ۲۱۷ تا ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲٦، ۲۲۷، ۲۲۹ تا ۲۳۲، ۲۷۳، ۲۹٦، ۳۰۵، ۳۰٦ تا ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۵ تا ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳٤، ۳۳۸، ۳٦۲، ۳۷۲، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ٤۰۲، ٤۰۷، ٤۱۲ تا ٤۱٤

ب

باختر زمین / ۱۱۲، ۱۳۲، ۲۲۲، ۲۲٦
بحر المیّت / ۳۰۹
بخارا / ٤
بصره / ۵۷
بعلبک / ٤۹
بغداد / ۱٦۰، ۱٦۱، ۳۱۵
بلخ / ۱۹
بمبئی / ۱۵۷
بیت المقدّس / ۱۵٦، ۲۱۵، ۳۳۹
بیزانس / ۲۲، ۳۲٤، ۳۲۵
بیزنطیه / ۱۸۷

پ

پاریس / ۱، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳٦، ٤۷، ۷۸، ۹۲، ۱۰۳، ۲۵۱، ۲۸۱، ۲۹۳، ۳۸٤، ۳۸۵

ت

تبت / ۲۳
تبریز / ۱۷
تخت سلیمان / ۳۵
ترکیه / ٤٦، ۱۲۲
توبینگن / ۱۳۹
تولدو / ۳، ۱۱۲
تهران / ۱، ۳٦، ٤۲، ٤۳، ٤۵ تا ٤۷، ۵۰، ۵۳، ٦٤، ۷۸، ۸۳، ۸٤، ۸۸، ۸۹، ۹٤، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱٦۹، ۲۳۱، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۹۳، ۳۳۱، ۳٦۱، ۳۸٤، ٤۱۱

ج

جمکران / ۵٤

چ

چاه زمزم / ۳۵۷، ۳۵۹

ح

حلب / ۲۳، ٤٦، ۱۹۱، ۲۱۹

خ

خاور دور / ۲۳

خاورمیانه / ۱۰۹

خراسان / ۵۰، ۱٥٦، ۱۵۹، ۳۱۸

خوارزم / ۲۱۷

د

دانشکدهٔ ادبیات / ۹۱

دانشکدهٔ حقوق / ۹۱

دانشگاه تهران / ۹۱

دریای خزر / ۱٤۹، ۱۵۱

دمشق / ۵۰، ۱٤۹، ۳۱۵

ر

رکن سوری / ۳۵۹، ۳٦۰

رکن عراقی / ۳۵۸

رکن یمانی / ۳۵۹، ۳٦۰

رودخانهٔ رن / ۱۰

روم / ۱۱، ۱۲۵، ۲۱۹، ۲۲۲، ٤۰۸

ری / ۱۵۷

ز

زوریخ / ۳٤۱

ژ

ژنو / ۳۵

س

سامره / ۳۲٤

سبلان / ۱۹

سوئد / ۲٦۲

سوئیس / ۱۵۰

سوربن / ۱۳۷، ۱۵۰

سوریه / ۲۱۹

سهرورد / ۱۸، ۲۱۹

ش

شیراز / ۲۰، ٤۵ تا ٤۸، ۵۵، ۵٦، ۲۳۰، ۲۷٤، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱

شیز / ۱۸، ۳۵

ص

صفاهان / ۱۱۱، ۱۱٦، ۲۲۵، ۲۲۸

ط

طبرستان / ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵٦، ۱۵۹، ۱٦۰
طلیطه / ۱۸٤
طوس / ۱۱٦

ع

عراق / ۱٤۹، ۱٦۰، ۱٦۷
عرفات / ۲۳۹

ف

فارس / ۵۵، ۵٦، ۲۱۸، ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۸٦، ۲۹۱، ۳۹٦
فرانسه / ۳۰، ۳۳، ٤۲، ٤۸، ۵۰، ٦۱، ۹۲، ۱۰۳، ۱۲۹، ۱٤۵، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲٦۷، ۲٦۸، ۲۷٤، ۲۷۵، ۲۸٤، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳٤۰، ۳٤۱، ۳۸۵
فرنگ / ۲۳۱
فسا / ۲۸۷
فلسطین / ۳۳۹

ق

قاهره / ۲۱٤
قرطبه / ۱۱، ۱۲، ۸٦
قزوین / ۱۵۷
قسطنطنیه / ۲٦، ۸۲
قم / ٤۵، ۵۳، ۵٤، ۵٦، ۹۰، ۹٤، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲٤، ۱۳۳، ۱۵٤، ۲۲۸

ک

کعبه / ۱٦٦، ۳٤۱ تا ۳٤۳، ۳٤۸، ۳۵٤، ۳۵٦ تا ۳٦۰
کمبریج / ۲۵۹
کهک / ۵۳، ۵٤، ٦۰، ٦۲، ٦٤، ۷۲

ل

لبنان / ۳۲۵
لندن / ۵٦، ۱٦٦، ۱۸۳، ۲٦۲، ۲٦۷، ۲۷٦

م

ماد / ۲۱۸
مادرید / ۳۸
مازندران / ۱۵۲ تا ۱۵٤، ۱٦۷
ماوراء النّهر / ٤

مدینه / ۱۵۷، ۱۵۹، ۱٦٧
مراغه / ۱۸، ۲۱، ۲۱۹
مراکش / ۸٦
مرو / ۳۹، ۳۸٤
مسجد امام (شاه) اصفهان / ۳٤۰
مشهد / ٤٧، ٥۰، ۱۱٦
مغان / ۲۰، ۲۱
مقام ابراهیم / ۳٥٧
مقام جبرئیل / ۳٥٧
مکّه / ۱٥٤، ۱٥٦، ۱٥٧، ۱٥۹، ۱٦٧

ن

نازاس / ۱٤۲
نجف / ۱۱٦، ۱٥٤، ۱٥٧، ۱۸۲
نیسه / ۱٤۱
نیشابور / ۲۱۸

ه

هجر اسماعیل / ۳٥٧
هزار رود / ۱٥۱
همدان / ٤، ٥
هند / ۲۰، ۳۸، ٤٦، ٥۰، ۱۱۸، ۳۰٦

ی

یونان / ۳٦۹، ۳٧۹